RED KİTAPLIĞI

André Gorz

Ekolojinin Kızıl Hattı*

Mülakatlar

Türkçesi: Nihan Özyıldırım

*SEL

EKOLOJİNİN KIZIL HATTI*

Mülakatlar

ANDRÉ GORZ, (1923, Viyana - 2007, Vosnon) doğumlu, Fransız filozof ve gazeteci Gérard Horst'un, eserlerinde kullandığı takma adlardan biridir.
Les Temps Modernes dergisinde, Jean-Paul Sartre'ın ekibinde yer aldıktan sonra, yirmi yıl süreyle Fransa'nın ünlü haftalık dergisi *Le Nouvel Observateur*'de çalıştı. Dergide çıkan araştırma-inceleme yazılarında olduğu gibi, felsefi ve kuramsal eserlerinde de geleceğin gündemini sorgulamaya yöneldi. Felsefe, eleştirel teori ve toplumsal eleştiri ekseninde ilerleyen düşünsel serüveninde Marksizmden fenomenolojiye, Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğundan Ivan Illich ve Marcuse'nin düşüncelerine uzanan Gorz, siyasal ekolojinin ve "büyümeme"nin önde gelen teorisyenlerinden biri oldu. Bireysel özerklik, devrim, gündelik hayatın ve boş vaktin iktisat alanından kurtulması üzerine görüşleriyle, iktisat-üretim-yararcılık karşıtı düşünceleriyle, yoksulluğa karşı "gönüllü sadelik" savunusuyla 20. yüzyıla damgasını vurdu.

*SEL YAYINCILIK / RED KİTAPLIĞI

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11/3 Çemberlitaş - İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:
Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat
Cağaloğlu - İstanbul
E-mail: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

*SEL YAYINCILIK: 860
RED KİTAPLIĞI: 04
ISBN 978-975-570-871-3

EKOLOJİNİN KIZIL HATTI
Mülakatlar
André Gorz

Türkçesi: Nihan Özyıldırım

Özgün Adı:
Le fil rouge de l'écologie, Entretiens inédits en français

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Dizi Editörü: Işık Ergüden
Yayına Hazırlayan: Mısra Gökyıldız
Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Mayıs, 2017

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

André Gorz

Ekolojinin Kızıl Hattı

Mülakatlar

Türkçesi: Nihan Özyıldırım

İÇİNDEKİLER

Sunuş

Gerçek Hayatın Peşinde

André Gorz'un ilk eseri, Jean-Paul Sartre'ın göklere çıkardığı otobiyografik bir romandır. Hayattayken bıraktığı son eserse, geniş kitlelerce tanınmasını sağlayan, aşk hayatının dokunaklı ve özeleştirel bir anlatısıdır; 22 Eylül 2007'de, seksen dört yaşında, hayat arkadaşının yanındaki gönüllü ölümünden kısa zaman öncesine rastlar bu. Bu iki eser arasında neredeyse elli yıl akıp geçti. Gorz bu elli yılda, hem felsefi hem toplumsal-siyasal niteliği olan kitapları boyunca, insanın varlığını çalışmak ve tüketmek işlevine indirgeyen kapitalist heyulanın altüst ettiği hayatın anlamına dair varoluşsal bir düşünceyi olgunlaştırdı. Kolektif ya da bireysel öznenin, yabancılaştıran sisteme karşı otonomi arayışıyla kendini var ettiğini tasavvur eden bu tavır alışla Gorz, zaman içerisinde çok çeşitli çevrelerden hatırı sayılır bir okur kitlesi edindi: sırasıyla, CFDT [Fransa Demokratik Çalışma Konfederasyonu] sendikacıları, PSU'nun (Birleşik Sosyalist Parti) özyönetimcileri, Amerikalı radikal iktisatçılar, Fransız ya da Alman çevreciler, İsveçli,

Alman ya da İsviçreli sosyal demokratlar ve nihayet, yerel paraların ve toplulukçu kooperatif deneylerinin filizlendiği ülke olan Brezilya'nın akademik dünyası. Fransa'da, önemli toplumsal ve siyasal önermelerde bulundu: 1970'lerde siyasal ekolojinin öncüsü olduğunda; 1990'larda çalışma saatlerinin büyük ölçüde azaltılması ve herkes için bir sosyal gelirin teminat altına alınması için prekar işsizlerle entelektüellerin başlattığı harekete destek verdiğinde ve nihayet 2000'lerde, dijital bilgiye ücretsiz erişimin sunduğu imkânlar etrafında radikal düşünceyi yönlendirmeye çalıştığında katkıları doruk noktasına ulaştı. Teorik açıdan bakıldığında, Sartre'la yakınlaştıktan sonra, İtalyan işçicilerle, sosyolog Alain Touraine'le, Frankfurt Okulu'yla sürekli diyalog halinde olmuştu ve hayatının sonunda, değere yönelik yeni Marksist eleştiriye kendini adadı.

André Gorz'un güncelliğini hep koruması, aynı zamanda, iktisadi aklın her yerdeki varlığının karşısına toplumsal eleştiriyi çıkarmasından da kaynaklandı. Gorz, bu iktisadi aklı hem gündelik hayatı işgal edici hem yaşam alanlarını yıkıcı sonuçlarından özenle ayıkladı. Bu rasyonalitenin, parayla para kazanma şeklindeki "büyümeci" ve "fetişist" mantığıyla ne derecede akıldışı olduğunu gösterdi. Aynı zamanda, finans balonunun kaçınılmaz olarak patlayacağını ilan ettikten sonra, aynen devletler gibi finansın diktasına boyun eğen reel iktisadın aşırı finansallaşmasıyla bugün kapitalizmin içinde yaşadığı kaotik gidişatı öngördü.

Onun ütopyası, yaşama ve çalışmaya hâkim yeni bir uygarlıktı. Gorz bunu bütün kitlelere, yani, meşhur bir ifadeye şerh düşmek gerekirse, başka yaşam ve geçinme tarzlarını küresel olarak düşünüp yerelde uygulayan kitlelere sunulan somut imkânlar üzerine inşa etme iddiasındaydı. Giderek prekar, düzensiz ve yarı-zamanlı işlere indirgenerek değersizleşen günümüz çalışma hayatının eleştirisine dayanan bu ütopyanın aşamaları birkaç kelimeyle özetlenebilir: Günümüzün karmaşık ve hiper-teknolojik üretimi çerçevesinde, gerekli olanı üretmek için geçirilen zamanı mümkün olduğu kadar sınırlandırmak ve bu zamanı herkese paylaştırmak; bu durum, herkesin kendisi için çalışmasına, toplumsal olarak faydalı faaliyetlerde bulunmasına ve zorunlu olmadığı için rahatlıkla gelişebilen –keza bilginin dijital dolaşımının kolaylaştırdığı– bireysel ya da kolektif otonom faaliyetlere zaman yaratacaktır; nihayet, gelir elde etmek için çalışmak zorunda kalmaktansa zorunluluktan azade iş görebilmek için bir gelir sahibi olmak amacıyla, güvenceli, yeterli ve şarta bağlı olmayan bir gelirin verilmesini sağlayacak şekilde zenginliklerin yeniden dağıtımıyla çalışma karşısındaki hayati bağımlılığa son verecektir.

Gorz'un arzuladığı otonomi toplumu aynı zamanda rahat ve mütevazı bir yaşam toplumudur; çünkü toplumsal çözülmeye, biyosferin ve kaynaklarının bozulmasına yol açan etkenlerden, rekabet, kâr, büyüme ve tüketim gibi kapitalist zorunluluklara tâbi olmayan bir toplumdur. Gorz'un Epikurosçuluğu açıktır: İnsanın kusursuz biçimde sahip

olmak istediği ihtiyaçlara bağlı olarak, yeterli olanın keyfini çıkarmak söz konusudur. “Gerçek hayat” ya da günümüzde, Gorz’dan sonraki büyüme karşıtlarının dediği gibi, “iyi hayat” budur. Kapitalizmden bu çıkış yoluna eşlik ettiği düşünülen ekoloji ise, büyüme-yıkım iktisadi makinesini *ecobusiness* aracılığıyla yeniden işletmekten başka bir şey yapmayan sürdürülebilir gelişme siyasetleriyle özdeşleştirilmemelidir. Bu ekoloji, niceliksel ya da parasal mantığı zenginliğin ölçüsü ve motoru olarak görmek yerine, birlikte yaşamaya yönelik niteliksel normları öne çıkaran büyüme-sonrası siyasetlerle birlikte tanımlanmalıdır.

Kalem ve Ses Kayıt Cihazı

Gorz’un yazıyla ve sözle tuhaf bir ilişkisi vardır. Sekiz-dokuz yıl boyunca gece ışığında yüzlerce sayfayı incelikli ve yoğun bir yazıyla doldurarak –yalnızca 1977 yılında, o da kısmen yayınlanan– *Fondements pour une morale*’i [Ahlakın Temelleri] ortaya koyan genç adam, bu nevrotik maniyle kendini hayattan muaf tutuyordu. Bununla birlikte bu faaliyet, onu yazı yoluyla hayatta tuttuğuna ve daha o zamandan tasarladığı intihar fikrinden uzak kalmasını sağladığına göre kurtarıcıydı da. Gorz hayatı boyunca yazdı; *Paris-Presse*’te, *L’Express*’te, daha sonra *Le Nouvel Observateur*’de gazetecilik yaptı; *Les Temps Modernes*’in yazı işlerinde çalıştı ve bazıları hiç ya-

yınlanmamış otobiyografik metinler üretmeye hep devam etti. Üniversitenin dışında kalmış bir alaylı olan Gorz sözlü müdahalelerde bulunmayı gönüllü olarak tercih etmedi; militan çevrelerde, sendika toplantılarında, kolokyumlarda, –radyo ve televizyon yayınları da dahil– tartışmalarda gıdım gıdım yerine getirmeyi kabul ettiği müdahalelerle buna zorlandı. Aube'daki evinde Arte'nin 1994 yılında çektiği bir konuşmada, muhatabına şu sırrı vermişti: "Ben çok kötü bir tartışmacıyım, çoğunlukla ipin ucunu kaçırırım, ne anlama ne konuya hâkim olabilirim, hazırcevap da değilimdir, bu türden faaliyetlerden kendimi ne kadar uzak tutsam o kadar iyi olur." Bedeni gibi güçsüz sesi de iyice cılızlaşmıştı, yumuşaktı, ama henüz rüşeym halinde olan şeyi hemen söylemenin sıkıntısıyla boğuluyor gibiydi; daha sonra ise, gizli gerçekleri en iyi şekilde ifade etmekten hiç vazgeçmemiş bu adamın soluğu yaşlılıktan dolayı iyice kesilir gibi oldu. Yine de şöhreti onu onlarca kez –genellikle de yeni bir kitabının çıkmasının ardından– mülakatlara katılmak zorunda bıraktı. Ama, alışkanlığı olduğu üzere, bu kayıtları her zaman kâğıt üzerinde düzeltmek isterdi; eğer mümkünse, soru ve cevapların yazılı olarak gidip gelmesini tercih ederdi.

1990 yazında Erich Hörl, Viyana'da çıkan toplumsal, iktisadi ve çevresel alternatifler dergisi *Kurswechel*'de yayınlanmak üzere, onun düşüncesine ayrılmış bir dosya için mülakat talep ettiğinde, bu yazılı soru cevap yöntemini şart koşmuştu. Bu uzun görüşme burada tekrar yayınlanmaktadır. Günther

Anders ile Michel Foucault –birincisi henüz pek tanınmıyordu, ikincisi ise Gorz tarafından küçümsenmişti (dolayısıyla, metnin son halinde Gorz her ikisine dair de ekleme ve çıkarmalarda bulunmuştur)– okuru ve kararlı bir ekolojist olan görüşmeci, çeşitli konularda pek de üzerinde mutabık kalınmamış bir tartışmaya girmişti. Bu konular, Gorz'un felsefi temellerinden Sartre'la ilişkilerine, insanın doğayla ilişkisinden teknoloji kullanımına, iktisadın tanımından serbest zaman tanımına, feminist davadan entelektüellerin rolüne dek uzanıyordu. Hörl bu mülakatla, Gorz'un düşüncesinin "taşıyıcı hattını" su yüzüne çıkarmak arzusundaydı. Aslında, bir "kızıl hattın" çözülüşüne tanık olunuyordu; varoluşal-fenomenolojik, Marksist ve ekolojist aksiyomlarla örülmüş kızıl bir hat çözülür. Kitaplarından birinde (*Elveda Proletarya*) ""gerçek hayat'ın çalışma yaşamının dışında başladığı"nı ifade eden Gorz, ilhamını üç kaynakta yoğunlaştırıyordu: Çalışma dünyasının dayattığı toplumsallaşmaya indirgenmeyen bir "yaşantı-dünyası"na duyarlı bir şekilde dahil olarak öznenin kendini var ettiği fikrini Sartre ve Husserl'den aldı; kapitalizmin kendi gelişimi içinde çalışmayı ortadan kaldırdığı analizini Marx'ın meşhur kâhince metni *Grundrisse*'den aldı; nihayet ekolojiyi, Ivan Illich'ten ilhamla ve Félix Guattari'yle de karşılıklı alışveriş içinde, insana uygun –buna "uyumlu" diyordu– teknolojik araçlar yaratarak *çevreye saygı duyan, çalışmanın ve meta* imparatorluğunun dışında kalan toplumsallıkların zenginleştirilmesi yoluyla öznelliğin gelişmesini

sağlayan bir hayat ve eylem tarzı olarak tahayyül etti. Bu somut ütopyadan beklenen sonuç, ticari pratiklerin toplum üzerindeki tahakkümüyle uyumlu bir tatil ya da boş zaman toplumu değil, kendi kendini belirleyen çok sayıda faaliyet için serbestleştirilmiş zaman toplumudur.

Bu görüşme genellikle hocayla öğrenci arasında canlı bir tartışma seyrini alır; genç adamın atılganlığı radikallikte muhatabının tezlerini geride bırakmasına sebep olur. Erich Hörl, bugün –dijital medya alanında ders verdiği– Almanya'da, hayat tarzlarının sibernetikleştirilme süreçleri konusunda en donanımlı yorumculardan biri olarak tanınmasını sağlayan felsefe kariyerine o dönemde başlamıştı.[1] Hörl'ün tezini 2003'te okuyan Gorz –son teorik kitabı *Maddesiz*'in başarısız olan Fransızca yeni baskısının önsözünde yazdığı gibi– "hayatımın en önemli entelektüel olaylarından biri" demişti. *Maddesiz*'in 2004'te yayınlanan Almanca baskısında bütün bölümleri yeniden düzenlemesini, iktisat ile hayatın tarihsel ayrılığına ve tekno-bilim ile sermayenin hayata düşmanlığına dair düşüncelerini daha da ileriye götürmesini bu tez sağlamıştı.

Gorz ilk kez 19 Ağustos'ta bir metin daktilo edip teslim etti. Bir hafta sonra, Montparnasse'taki La Rotonde barında mülakatçısıyla ilk kez karşılaşınca,

1 Düşüncesi çok gelişme göstermiş olan Hörl, bugün şunu belirtiyor: "Gorz'la Günther Anders okumalarının ilham verdiği teknik-karşıtı bir coşku anında karşılaştım. Tarihi durumumuzun anahtarı olan sibernetikleşme sürecini ancak daha sonraları anlamaya başladım."

en fazla içgözleme dayalı olan *Le traître* [Hain] dahil, kitaplarının çoğunu büyük bir ferasetle okumuş bu kişinin Avusturyalı seçkin bir profesör değil, yirmi iki yaşında bir delikanlı olduğunu fark etti. Hemen yakaladıkları anlaşma zemini, yazı oyunlarıyla düşünceyi ortaya koymak için ortak tutkuları haline geldi. Mülakatın çıkış noktası bu oldu ve daha sonra da karşılıklı mektup teatileriyle özenle devam etti. Aynı zamanda, bu karşılıklı yazışma delikanlının bütün hayatı boyunca bir tür varoluşsal analiz gerçekleştirmiş olan kendinden daha yaşlı birinin yanında benzer bir deneyime kendini adayışıydı. André Gorz ile eşi Dorine Keir'in cenazelerinin hemen ertesinde Erich Hörl'ün yazdığı ve bu eserin sonsözünü oluşturan anma yazısı, on yedi yıl önce başlayan bu diyaloğu noktaladı.

Hörl'ün gerçekleştirdiği mülakat Gorz tarafından kalıcı kabul edildiğinden, Gorz, saptanamayan ileri bir tarihte, bir derlemeye –ölümünden sonra yayınlanan *Écologica* olabilir bu– dahil etmek üzere bu metnin Fransızca çevirisine başlamıştı. Gorz bu çeviri ve uyarlama çalışmasının üçte ikisini tamamladıktan sonra bıraktı. Maud Ingaro'nun uzmanlığı sayesinde bu çalışma elinizdeki kitap için tamamlandı. Dolayısıyla bu metin Fransızca olarak ilk kez yayınlanıyor. Bunu yine Fransızcada ilk kez yayınlanan iki başka mülakatla tamamlıyoruz: Bunlardan biri 2003'te, hemen hemen aynı anda birçok ülkede (İtalya, İsviçre, Almanya ve Brezilya), ikincisiyse 2005'te Brezilya'da yayınlanmıştı. Bu mülakatlar bilişsel kapitalizmin kozlarıyla karşı karşıya gelen ve

ardından da, –1990'da hâlâ bazı ciddi çekincelerle tartışmaya devam ettiği– *koşulsuz* hayat geliri fikriyle yakın ilişkide olan Gorz'un düşüncesinin daha sonraki ve nihai gelişimi hakkında fikir veriyor.

Willy Gianinazzi

Editörün Notu

Hayat, Doğa, Teknik (1990)

Erich Hörl'ün yaptığı bu ilk mülakat, "'Archäologie' des philosophischen Fadens. Die Ent-Packung der verpackten Philosophie" başlığıyla, *Kurswechsel* (Viyana), 3, 1990, s. 5-36'da yayınlandı. André Gorz'un tercüme ettiği birinci bölümün elyazması Caen'de bulunan l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine'deki (IMEC) André Gorz elyazmaları arasında muhafaza edilmektedir. Metnin geri kalanıysa Maud Ingarao tarafından çevrilerek Helge Kraus tarafından gözden geçirildi. André Gorz'un notları "y.n." (yazarın notu) olarak belirtildi; bütün diğer notlar [Fransızca] çevirmene ve editöre aittir.

<…>: Metnin Almanca orijinalinde olmayıp Gorz'un, Fransızca çevirisini elyazmasına eklediği bölümlerdir.

{...}: Gorz'un elyazmasında tercüme edilmiş ama üzeri çizilmiş bölümlerdir.

[…]: Gorz'un elyazmasında tercüme edilmemiş olan önemli bölümlerdir.

Bilgi, Değer, Sermaye (2003)

Bağımsız gazeteci ve tarihçi Thomas Schaffroth'un yaptığı bu ikinci mülakat değişik ülkelerde birçok dilde hemen hemen eşzamanlı olarak yayınlandı: "L'aritmetica del capitalismo cognitivo" adıyla *Il Manifesto*'da (Roma), 14 Haziran 2003; "Wissen, Wert, Kapital" adıyla *Die Wochenzeitung*'da (Zürih), 26 Haziran 2003; "Entsinnlichung des Wissens" adıyla *TAZ*'da (Berlin), 16 Ağustos 2003; "Trabalho sem medida" adıyla *Glob(al)*'de (Rio de Janeiro), 1, Ekim-Kasım 2003, s. 34-38. İtalyancadan ve Almancadan Charling Tao tarafından çevrildi ve Willy Gianinazzi tarafından gözden geçirildi. Notlar editöre aittir.

Çoklu-Faaliyete Doğru (2005)

Sao Paulo Üniversitesi Felsefe Fakültesi profesörü Vladimir Safatle'ın yaptığı bu üçüncü ve son mülakat, "Ócio revolucionário" başlığıyla *la Folha de São Paulo*'nun 30 Ocak 2005 tarihli ekinde, *Yaşadığımız Sefalet*'in ve *Maddesiz*'in Brezilya'da çıkışı vesilesiyle yayınlandı. Willy Gianinazzi tarafından Portekizceden çevrildi. Notlar editöre aittir.

Bu kitabın editörü, farklı görüşmecilerin yaptığı bu üç mülakat metni boyunca onları –isimlerini kullanmak yerine– ortak bir tanımlama altında gruplandırmayı tercih etti: "Soru".

HAYAT, DOĞA, TEKNİK

Erich Hörl ile Mülakat (1990)

Soru: André, düşünen bir özne olarak var olduğundan beri hep etrafındaki insanların tecrübe alanına yabancı gerçeklere atıfta bulundun. Hep senin olmadığın yerde olmak, asla senin olduğun yerde olmamak: İşte bir nevroz gibi yazma eyleminin esası bu. Yazının genel ya da belirlenmiş olumsuzlama tarzı olması bu. Sen bunların birincisinden ikincisine geçtin. Okur ise, tersine, yazan kişinin görünmez ve anonim öznesini kavramaya çalışan, özdeşleşerek ya da özdeşleşmeyerek metni kendine mal etmeye ve metnin dile getirildiği yeri belirlemeye uğraşan öznedir. İşte edebiyatı oluşturan ve ona özünü veren iki boyutun eklemlendiği nokta budur.

Sen, izleri hep görünür bırakarak sildin. Kastettiğim izler senin yola çıkarak ilerlediğin ve yaşanmış gerçeklik aracılığıyla sezdirdiğin "Temellere" (*ahlakın temelleri* ve *tarihin ahlakı* anlamında)[2] göndermede bulunan izlerdir. Bu "Temeller" de, gerçeğin yaşanmış deneyimi de olmaksızın ilerleme söz konu-

2 André Gorz, *Fondements pour une morale*, Paris, Galilée, 1977; *age.*, *La morale de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959.

su olmaz. Bu ikili hareketin gerekliliğini takdir etmekten kaçınmak, benim gözümde, düşüncelerinin konu edildiği tartışmaların yüzeyselliğini açıklıyor. Düşüncelerin bir ihlal gibi okunup yorumlandı; bu ihlalin asıl sebebi ise hâlâ belirsiz, tanımlanmamış kaldı. Ben bunların asıl sebebini ahlak ve özgürlük temalarında, varoluş boyutunda, bir yabancılaşma fenomenolojisinde, "otonom birey"de görüyorum.

André Gorz: Doğru anlayıp, doğru söyledin. Sonuçta, yazdıklarıma, bir yazara "Bunu yazmaya iten şey neydi? Konuşan kim?" diye sorulduğunda ve metnin ortaya çıkışı, sonuca götüren yol yeniden oluşturmak istendiğinde ona nasıl yaklaşılıyorsa –ya da yaklaşılması gerekiyorsa– öyle yaklaşmak istiyorsun. Fakat anlamak için yeniden oluşturmak, yeniden oluşturarak anlamak her zaman mümkün değildir. Bu ancak nesir söz konusu olduğunda mümkündür; aklı tersyüz eden, hiçbir şey söylemeyen, hiçi, sözle anlatılmayanı, ifade edilmeyeni söyleyen bir içses gibi okurun vicdanında çınlamak aklı savunmasız bırakan şiirde ya da mensur şiirde mümkün değildir. Bu durumda yeniden oluşturma anlama değil, sempati ya da empatidir. Aslında başkalarının yazılarından benim anlamamı sağlamalarını, gerçeği düşünülebilir kılmalarını ve söylenenin ve düşünülenin içinde ve ötesinde yaşanmış bir tecrübenin öznesi olarak kendimi yeniden sorgulamaya sevk etmelerini, hatta mecbur kılmalarını bekliyorum. İşin başında beni Sartre ve Merleau-Ponty'nin uyguladığı şekliyle fenome-

nolojiye çeken şey de buydu. Düşünülmüş olanla yaşanan ilişki ancak bunun altında yatan yönelimsellik içinde anlaşılıyorsa düşünmek de anlamaya dönüşür. Buna karşılık, düşünme, bütün yaşanmış ilişkiyi nesnesinin dışında bırakıyorsa, bu durumda, öznenin dahil olamayacağı, düşünümsel özeleştiriye izin vermeyen, potansiyel olarak gayriinsani, dogmatik-teknik bir düşünme söz konusudur. Teknikçilik ve dogmatizm, her ikisi de, {insani olmayan yasaların aracı olarak} [kişiyi varoluşsal sıkıntıdan kurtaran ve] bütün sorumluluklardan arıtan objektif bir logos'un [sözde] zorlamalarına boyun eğmek için, öznel olarak kendi düşüncesinden [ve kendi eylemlerinden] ayrı tutmanın yollarıdır. {Anomi ile otoriter kişilik arasındaki yakınlık açıktır.} <Sen buna saf biçimiyle sahipsin; öznenin düşünebilir ve "yönelimselleşebilir" olduğu şeyin önüne "formülasyon-formalizasyon"un geçtiği matematiksel düşüncede buna sahip olursun: Bu ise, aksine, kendisini parantez içine almaya zorlar. Sezgisel kavrayışa kapalıdır, öznelleştirilebilir değildir.>

Habermas "yaşantı-dünyası"nı, bizim dünyada kendimizi yönlendirmemizi ve varoluşumuzla eylemlerimize anlam bulmamızı sağlayan "yorumlayıcı şemalar deposu" (*Vorrat von Deutungsmustern*) olarak tanımlıyordu. Bu tanıma göre, çoğumuz, hatta en genç olanların çoğunluğu için yaşantı-dünyası diye bir şey yoktur.

Benim için de, çocukluğumdan itibaren durum böyleydi. Değerler ve yaygın yorumlama şemaları anlamdan ve hakikatten yoksun, anlaşılmaz ve kav-

ranılmazdı: ne "Aryen" annemin ne Yahudi babamın beklentilerine karşılık verebildiğime göre, bütün bunlar beni alt-insan, vatansız, doğuştan suçlu gösteriyordu.

Ergenlikten beri ihtiyacım olan şey, temele ya da temelsizliğe, bütün yerleşik değerlere, "aşikâr" kabul edilen her şeye kadar gitmemi ve tekil ama aynı zamanda tümel bir birey olarak, tartışmasız yaşantı kesinlikleri temelinde kendimi yeniden inşa etmemi sağlayacak radikal bir felsefeydi. Fenomenolojinin de çıkış noktası budur. Sekiz-dokuz yıl boyunca ısrarla üzerinde çalıştığım *Fondements*'da [Ahlakın Temelleri] bu yeniden inşayı gerçekleştirmeye çalıştım; çünkü ancak her ergenin kendine gizli gizli sorduğu bu en temel sorulara cevap bulabilirsem hayatın yaşanmaya değer olacağı duygusuna kapılmıştım. Mesela: hangi algılayışlar, hangi yaşanmışlıklar, hangi değerler şüphe götürmez derecede kesindir? Hangileri doğuştan benimdir; hangileri, kendi kendine var olmayı reddederek, kendini inkâr ederek sonunda boyun eğilen yeni şartların telkini, dayatması, koşullandırmasıdır?

Bedensellik, hissedilebilen dünyaya bedensel dahil oluş bu bakımdan temel bir öneme sahiptir. Bu da hemen akla, bedensel-hissedilebilir tecrübenin ne ölçüde kültürel olarak inşa edilmiş ya da oluşturulmuş olduğu sorusunu, dolayısıyla bu tecrübenin esasen yaşanmış bir kesinlik olmadığı, öğrenilmiş, aktarılmış bir şey olduğu meselesini getirir. Bu meseleye verilecek pan-kültürcü ya da sosyo-kültürel cevaplar, bana göre, tehlikeli derecede yanlıştır. Zira, yalnızca kültü-

rel olarak geliştirilebilecek ya da bastırılabilecek, bedensel ve duyumsal dolaysız değerler vardır.

Bu açıdan bakıldığında bütün kültürler ve bütün hayat tarzları birbirine denk değildir. Bedene şiddet uygulamayı ve hor görmeyi dayatan kültürlerden ve hayat tarzlarından, bireysel hak ve özgürlükler konusunda ne söylerlerse söylesinler, gelişmiş bireysellikler yaratmalarını beklememek gerekir. *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nin[3] birçok bölümünde sözü edilen bir temadır bu.

Bedensel-duyumsal yetilerin ve değerlerin kültürel anlamda filizlenmesi elbette "iyi bir toplum"u ve "iyi bir hayat"ı temin etmek için yeterli değildir. Ancak bir kültürün biçim verdiği, bedenle ve duyularla ilişki meselesinin, toplumsal ve pedagojik eleştiri bakımından belirleyici bir önemi vardır. Fakat *Fondements*, ne yorumlayıcı şemalar ne de sonradan her şeye uygulayabildiğim reçeteler sağlamıştır.

S.: Ben böyle bir şey iddia etmedim! Yalnızca daha ileriye gidebilmek için bir temelden söz ettim.

A. G.: Aslında öyle. *Fondements*, kendimi anlama ve yeniden inşa etmede nereye kadar ulaşabileceğimi – *Le traître*'de–[4] keşfetmemi sağlayacak teorik ve metodolojik temeldi.

3 A. Gorz, *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique,* Paris, Galilée, 1988.

4 *Le traître* (1958), Jean-Paul Sartre'ın önsözüyle, Paris, Gallimard, 2005.

S.: Bir ipucu sezmeye başladım. Bunu açığa çıkarmak isterim. Fenomenolojiyle ya da varoluşçulukla ilişkinin yanında, Marx'la ya da Marksizmle çift taraflı bir ilişkin var. Önce Hegelcilikten arta kalanları makaslamanın yollarını aradın, ardından *Elveda Proletarya*[5] dedin, nihayet *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde Marx geri dönüyor, ama sanki "Marksizmin ötesine" döner gibi. Burada varoluşçulukla Marx arasında bir bağ kurma çabası görüyorum. Varoluşçuluk –Sartre'ın da anladığı gibi– "destekleyici bir araç"tan mı ibaret? Bireysellik sorunsalını Marx'ın antropolojisine daha iyi dahil etmenin bir yolu mu?

A. G.: Ben böyle ifade etmezdim. Sartre'ın senin atıfta bulunduğun sözü, onun için birincil bir hakikat değildi. Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin ilk bölümünde Marx'ın felsefesini "bizim zamanımız için aşılması imkânsız"[6] diye nitelendirmişti. Bunun nedeni bu felsefenin kesin olması değil, açtığı anlam ufkunun bizim için belirleyici olmakla beraber gerçekleşmemiş kalmasıdır. Şunu da bilmek gerek; Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin ("Yöntem Sorunları" başlığını taşıyan) birinci bölümünü, 1956-1957 işçi ayaklanmalarının ardından, Marx'ı tamamen reddetmeksizin Marksizmi eleştirmeye imkân tanıyacak bir felsefeye ihtiyaç duyan Polonyalı arkadaşının <yani Leszek Kolakowski'nin> talebi üzerine yazmıştı.

5 *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme* (1980), Paris, Seuil, 1981.
6 Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique,* Paris, Gallimard, 1960, s. 29.

Benim Marx'la ilişkim başından beri çift taraflıydı. Onun yazılarında –harfiyen ele alındıklarında– Tarihin ve Proletaryanın tanrısallaştırılmasına rastlanabilir, ki Leninizm-Stalinizm-Maoizm de bunları dinsel dogma düzeyine yükseltmiştir. Aynı zamanda Marx'ta liberter özellikler ve göz kamaştırıcı fenomenolojik analizler de bulunabilir; bunlar da ortaya çıkardığı kavramları aşağı yukarı varoluşçu bir eleştirinin aracı olarak kullanır.

Marx, Marksizmin hem ötesini hem berisini kapsar. Marksizm, benim de parçası olduğumu hissettiğim ezilmişlerin, mazlumların, hükmedilenlerin başlıca düşünce tarzı ve dili olduğundan, "iyi" Marx'ın yardımıyla "kötü" Marx'ı kovmaya çalışıyordum. Benden önce başka birçok kişi, özellikle meşhur anarko-komünistler ve mesela Ernst Fischer[7] ve bazı İtalyan Marksistler buna uğraştı. O esnada Althusser ve çömezlerinin yapısalcı-Marksizmi ise tam tersi yönde ilerliyordu. Maoist yeni-Stalinizm de Althusser'den doğdu.

Aynen Stalinistler gibi Althusser de "gerçek" Marksizmde yabancılaşma kavramına yer olmadığını ve "mutlu olmak için devrim yapılmayacağını" savunuyordu. Bu da, *Manifesto*'da yer alan "bireyselliğin tam anlamıyla gelişimi" perspektifini –ve gerekliliğini– ortadan kaldırır elbet. Oysaki bu perspektif olmaksızın komünizmden geriye kısa süre önce çöküşüne şahit olduğumuz "sistem" kalır yalnızca.

7 Avusturyalı komünist, *Ce que Lénine a vraiment dit* (E. Fischer ve Franz Marek, Fransızcaya çeviren Hélène Roussel, Paris, Stock, 1970) adlı kitabın ve sanata dair denemelerin yazarıdır. (y.n.)

S.: 1950'li yıllarda yazdığın kitaplar, senin düşüncenin ortaya çıkışında Sartre'ın önemini bir kez daha ortaya koyuyor. Sartre'ın senin için, bağımsızlaşmakta zorlandığın bir "manevi baba" olduğu sıklıkla söylenmiştir. *Le traître, Elveda Proletarya*'ya dek sürecek bir mücadelenin işareti olarak görülür. Bana kalırsa burada kendini akademik ve siyasi kavramların içine kapatmaya çabalıyorsun, böylece onların iktidarına daha iyi boyun eğmeyi amaçlıyorsun. Sen Sartre'la ilişkini nasıl görüyorsun?

A. G.: Manevi ya da değil, benim hiçbir zaman babam olmadı. Baba figürüne en yakın kişi, Viyana'daki ilkokul (*Volksschule*) öğretmenimdi. Büyüleyici, matrak, ilginç bir pedagogdu. Bize erkeklerin ve kadınların çalışmasıyla çeşitli nesnelerin, yiyeceklerin, günlük hayatımızın kaynaklarının nasıl yaratıldığını her gün tekrar tekrar açıklayan "koyu bir kızıl"dı. Beş tahılı ve yapraklarını döken ve dökmeyen çeşitli ağaç türlerini biliyor olmamı ona borçluyum. Adı Franz Spiroch'tu [onun bir anarko-sosyalist olduğunu bugün söyleyebilirim], onu çok severdim.

Sartre'la karşılaşmış olan herkes onun bir baba figürüyle uzaktan yakından alakası olmadığını sana söyleyecektir. Sartre'ın bir baba gibi davranmasını bekleyen Olivier Todd, bu beklentisinde kendisini hayal kırıklığına uğrattığı için Sartre'ı hiç affetmedi. Ölümünden sonra onun hakkında yazdığı bir kitapla intikam aldı.[8]

8 Olivier Todd, *Un fils rebelle,* Paris, Grasset, 1981.

Sartre'ın "çömez" edinme yeteneği de yoktu. Havre Lisesi'nde felsefe dersi verdiği yıllarda öğrencileriyle futbol oynardı, bazılarıyla boks yapardı, bir kısmıyla birlikte geneleve giderdi ve çok popülerdi. İyi bir eğitimci olduğuna emin değilim. Onunla ilk karşılaştığımda, kitaplarını zaten yedi yıl önce keşfetmiş ve tabiri caizse o kitaplara "yerleşmiştim." Bu karşılaşma onun felsefesini yeniden değerlendirip biçimlendirmeme yardımcı oldu. Zira bir okurun onun hakkında edinebileceği imgeyle hiç alakası yoktu. Canlı, dostane, özenli biriydi, her şeyle ilgileniyordu, kendini ciddiye almıyordu. İdeal bir muhataptı. Kendisine hayran olunması ve pohpohlanması sıkıyordu onu. Fikir değiştirme, kendi yazdıklarını eleştirme, yeni zeminler üzerinde yeniden başlama hakkı talep ediyordu. Contat ile Astruc'un filminde, tahkirle söz ettiği kendi felsefi eserini onun karşısında sonunda ben savundum.[9]

Ona tam anlamıyla bağlıydım, ama aldığı tavırlarla her zaman mutabık değildim. 1961'de, <Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne[10] yazdığı önsözde>, "Batılı" işçi sınıflarının potansiyel devrimci güç olmaktan kesinlikle çıktıklarını savunduğunda, yabancılaşmanın aldığı biçimlerin sefaletten ya da sömürgeci zulümden daha büyük bir devrimci potansiyel sunabileceği itirazını getirmiştim. *Stratégie*'de[11]

9 *Sartre par lui-même* adlı filmden söz ediliyor (diyaloglar için bkz. Michel Contat ve Alexandre Astruc, *Sartre*, Paris, Gallimard, 1977).

10 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, J.-P. Sartre'ın önsözüyle, Paris, F. Maspéro, 1961.

11 A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Seuil, 1964.

[İşçi Stratejisi ve Yeni Kapitalizm] <o dönemde İtalyan sendikalist solda revaçta olan> "devrimci reformlar" teorisini de yeniden ele alarak bu tezi geliştirdim. Bu ve bundan sonraki[12] kitap Sartre'ın hoşuna gitmişti. Bazı bakımlardan 1968 Mayıs'ında patlayacak olayları öngörüyordu bu kitaplar.

Daha sonra, 1970'li yıllarda, malum, Sartre Maocülara bağlanmıştı, oysa ben onların hasımları olan liberterleri destekliyordum. Zaman zaman ilişkimiz geriliyordu ama *Les Temps Moderns*'de "Çin taraftarı karşıtlarının" sesini duyurmama asla engel olmaya çalışmadı. 1980'de *Elveda Proletarya* yayınlandığında, Sartre, Benny Lévy'yle yaptığı son mülakatlarında[13] kendini artık bir Marksist olarak görmediğini beyan etmişti.

Sartre, *Traître*'e o göz kamaştırıcı önsözü yazdığında, ardından da beni *Les Temps Modernes*'in yayın kuruluna soktuğunda, benim için bir yarı-tanrı olmaktan çıkmıştı artık. [İlişkimiz daha eşitlikçi hale gelmişti. Arada sırada çıkan anlaşmazlıklara rağmen birbirimizi çok seviyorduk.] Hem yazar hem insan olarak, benim sonuna dek en fazla bağlandığım kişi olarak kaldı hep. [O ise beni, kendi çalışmalarını, tabiri caizse içeriden anlama ve onları ele alarak başka zeminlerde geliştirme kapasitesine sahip nadir insanlardan biri addediyordu.]

12 *Le socialisme difficile,* Paris, Seuil, 1967.

13 J.-P. Sartre ve Benny Lévy, *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980,* Paris, Verdier, 1991.

S.: Bütün bu söylediklerine bakılırsa, Fransız felsefesinin *Zeitgeist*'ini [zamanın ruhu], yani postmodernleri reddettiğin açık. *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nin girişinde, Ulrich Beck'in <ya da Giddens'ın> "düşünümsel modernizasyon" dediği şeyden, yani modernitenin modernleşmesinden[14] yana tavır alıyorsun açıkça. Modernleşme sürecinin yarattığı mitlerin tasfiyesi için çağrı yapıyorsun. Daha önce Husserl'in *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*'sinde (Fransızcası: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*) ve özellikle Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (Fransızcası: *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*) karşımıza çıkan bir proje bu. Ancak çelişkiler kendini kamunun dikkatine sunduğunda bu projenin acilliği daha geniş anlamda kabul gördü. Postmodernlerin yükselişini ve etkilerini nasıl görüyorsun?

A. G.: Postmodernler bence tipik Fransız rasyonalizminin ve krizinin bir ürünü. Onların gördüğü rağbet ancak ondan önce gelen yapısalcılığın, dilbilimin ve psikanalizin gördüğü rağbetin devamına yerleştirilirse anlaşılabilir. Bu üç ekolün hegemonyası, akademik bir tabakanın totaliter bir iktidarı bir tür ele geçirmesiydi. Her üçü de bireysel öznenin var olmadığını savunuyordu. Dille konuşuruz; "söylemlerimizin" anlamı dil tarafından verilmiştir, önbelir-

14 Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), Fransızcaya çeviren Laure Bernardi, Bruno Latour'un önsözüyle, Paris, Aubier, 2001; U. Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

lenmiştir <ve konuşmacının öznel *yönelimselliğine, kastına* ihtiyacı yoktur>; sistemli yapıların hareket yasaları toplumsal ve tarihsel gelişmeleri önbelirler; bilincimiz ancak tali olguları kavrayabilir, bilinçdışı tarafından idare edilir ve ne bilinçdışını ne de onun yapısını oluşturan dilbilimsel arabağlantıları bilir.

<Postmodernler, sahibi olmayan, başkaları tarafından eleştirilemez düşünceler üretmek ihtirasındalar. Onlara göre özne ve öznellik kendini incelemekten ve düşünümsel olarak kendi kendini tanımaktan acizdir. Bunlar filozof ve analizci için sadece teoride erişilebilir, bilinebilir nesnelerdir. Dolayısıyla onların teorilerinin ortaya çıkışı, üretimi ve icadı da açıklanamaz kalır. Özne teorisine göre bunlar bir öznenin üretimi olamaz. Lacan, Foucault, Godelier vs. imkânsızdır ve –kendi özne teorilerine göre– yokturlar.>

Dolayısıyla, tam anlamıyla dogmatik bir söylem "yalancı paradoksu"yla çöker; zira eğer bu söylem doğruysa, bilinç öncesinin ya da bilinç yokluğunun gizlice idare ettiği "olmayan özneler"in sahipsiz gevezeliğinden başka bir şey değildir. Tabii bu söylemi sürdürenlerden başka <otonom bir bilinçle donanmış> özne olmadığı, bu "özne olmayanlar"ı –yani tüm diğerlerini– kimin idare ettiğini bilecek yetkinlikte onlardan başka kimse olmadığı kabul edilmezse...

Bu dogmatizm postmodern söyleme zemin hazırladı. Modernlik projesi, gerçekten de, temel olarak, bireylerin otonomisini, kendi kendini belirlemesini ve özneleşmesini hedefler; bu da onların kendi motivasyonlarını anlayacak, bunların anlaşılmasını sağ-

layacak ve onları başkalarıyla paylaşacak yeterliliğe ulaştıklarını, yani düşünümselliğe ve eleştirel muhakemeye yeterli olduklarını varsayar.

Ama bunun için her şeyin anlaşılabilir ve rasyonel kılınması gerekmiyor. Söylenebilir ve iletilebilir olan şey, bir kişinin kendisi için olduğu şeyi asla ortadan kaldırmaz. Dil bizi hep duyduğumuzdan daha fazlasını, daha azını ya da başka türlüsünü söylemeye zorlar ve konuşulabilir olanla yaşanmışlıklarımızın konuşulamaz boyutu –sessizlik tarafı– arasındaki bu mesafe, sanatsal yaratım kadar isyanın ya da felsefenin de kaynağıdır.

Postmodernlerde beni rahatsız eden şey, bu mesafenin farkında olmalarına rağmen, yaşanmış anlamdan, <metnin atıfta bulunduğu meta-metinden> ziyade yazılı metinlerle meşgul olmalarıdır. Metnin sessiz yanını, taşıdığı söze gelmez asıl anlamı keşfetmekten ziyade, yazarı –farkında olmadan– *konuşturan* gizli söylemi keşfetmeye çalışıyorlar. Asıl anlamdan kastım, öncelikle bir kişiyi başka bir kişiye, dünyaya bağlayan biçimlendirilemez yaşanmış niyettir, yönelimdir. Bir tutum için, bu niyetin anlamını gerçekleştirdiği, fiiliyata döktüğü ölçüde rasyonel denebilir. <Ulrich Beck'in düşünümsel dediği rasyonalite işte budur.>

Buraya kadar, modernleşme süreci, bu anlamda gayet kısmi olarak rasyoneldi. Rasyonelliği esas olarak Horkheimer'ın araçsal akıl dediği şeye tekabül ediyordu. Büyük ölçüde açığa çıkmamış, rasyonalizasyon-modernizasyon sürecinin maddi sonuçlarıyla ilişkisi açık olmayan gerekçelere dayanıyordu. Bu

üstü örtülmüş gerekçeleri, bir başka deyişle iktisadi rasyonalizasyonun irrasyonel anlamını, araçsal aklın akıldışılığını, anlamı yok ettiği ya da saptırdığı faaliyetlere hesabın, nicelleştirmenin, azami verim arayışının uygulanışını günışığına çıkarmaya çalıştım. Aklın akıldışılığı yüzünden modernite projesi henüz tamamlanmaktan çok uzak.

Bütün çelişkilerin diyalektik olarak ortadan kalkabileceğine, bütün çatışmaların çözüleceğine inanıldığı ölçüde bu proje bambaşka bir anlamda aşıldı. [Bu daha Hegel'in döneminde, yani Hegel'de, ardından Marksist-Leninist-Stalinist projede başarısız olmuştu zaten. Çelişkilerin çözümü olarak "ilerleme"ye inanmak imkânsızdır; keza ilerlemenin Aklın kendi kendine kurduğu hâkimiyet olduğuna inanmak da öyle. Bana göre, kendinin bilincinde olan Aklın diyalektik birliği içinde yaşamsal hoşluğun, güzel ve iyi olanın çözüme kavuşması, Hegel'de olduğu gibi, tinin dünyayı ele geçirdiği ve onu kendine doğru yükselttiği tarihsel bir süreç değildir, ama gerçeğe referans olan –daima aşkın ve gerçekleşmemiş– asli, ideal anlamdır.] <Bu Leninist-Stalinist projeyi gerçekleştirme iddiası şimdiye dek daima aklın bölünmesinin –devlet aklı, iktisadi akıl ya da tarihsel akıl– felaket getiren biçimlerini edindi. Çünkü Aklın birliği diye bir şey olamaz; yani, aynı tarihsel-siyasal gereklilik adına, yaşamsal, estetik ve pratik-etik değerlerin tek ve aynı, ortak bir rasyonalitede birliği olamaz. Kendi anlamının gerçekleşmesine doğru zorunlu olarak ilerleyecek bir tarihe duyulan inanç, zorunlu olarak anlamsızlığın saltanatına; anlamın mümkün olan tek

temeli olarak, neyin anlamlı neyin anlamsız olduğunu yargılayacak tek yetkili olarak insan özgürlüğünü inkâr eden ve ortadan kaldıran egemenliğin saltanatına götürür.>

[Hayatın, dünyanın, tarihin önceden belirlenmiş anlamı yoktur, anlamsızdır bunlar –varoluşçuluk zaten bir asırdan beri bunun altını çiziyor– ve ancak zorunlu olmayan, serbest, tamamlanmamış eylemler üzerinden anlam kazanırlar.]

S: *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde rasyonalizasyonun ontolojik, varoluşsal sınırlarını açıklığa kavuşturmaya çalıştın. Bu sınırların ancak "irrasyonel sahte rasyonalizasyonlar" pahasına ihlal edilebileceğini göstermek istedin, ki bunlar da erkeklerle kadınları özgürleştirmek yerine, onları yeni hâkimiyet yapılarına tâbi kılmaktadır. Mega-teknolojilerin ve nicelleştirici düşünceye içkin şeyleştirmenin radikal bir eleştirisini yapıyorsun, aynı şekilde, bunların iktisadileştirilmesinin anlamını ya da anlamsızlığını göstermek için de faaliyetlerin bir tipolojisini çıkarıyorsun. Eleştirini varoluşun bedensel –yani duyumsal ya da tensel– boyutu üzerine kuruyorsun, seni eleştirenlerin bazıları bunu göremiyor. Örneğin *Prokla* dergisinin 76. sayısında Götz Rohwer senin akıl yürütmenin "tamamıyla normatif ve ahlakçı" olmasından şikâyet ediyor.[15] Bence sen, Merleau-Ponty'deki "kendine has beden" kavramını hatırlatan bir varoluş boyu-

15 Götz Rohwer, "'Kritik der ökonomischen Vernunft'. Anmerkungen zu einem Buch von André Gorz", *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, c. XIX, no 76, Eylül 1989, s. 104-118.

tuna atıfta bulunuyorsun. Tekil öznenin, toplumsal "kimliğiyle" tamamen örtüşmesini engelleyen ve dolayısıyla ahlaki başkaldırının potansiyel kaynağı olan asli bir "çatlak"tan söz ediyorsun. Ahlaki taahhüdün bu bedensel bağını kısaca açıklar mısın? Etiğin ve siyasetin otonomisi buradan mı kaynaklanıyor?

A. G.: Hayır, ama bu otonomi ihtimalinden. Biz beden *olduğumuzdan*, toplum bize hiçbir zaman olmamız ve yapmamız gereken her şeyi buyuramaz. Bir toplum kendisini öngörülebilir, güvenilir ve pürüzsüz bir şekilde işleyecek bir makine modeli üzerinden tasarladıkça, kendisine tâbi bireyleri daha fazla zorlar ve onların doğayla ve başkalarıyla bedensel, duyumsal, duyusal ilişkilerine engel olur. Duyguya dair olanın baskılanması bazı koşullarda eleştiriyi ya da toplumsal sisteme karşı radikal başkaldırıyı harekete geçirebilir.

Ancak, siyasetin ya da etiğin otonomisinin bundan doğmasını beklemek mümkün değildir. Etik, daha ziyade, insan varlığının doğası gereği doğal olmayan bir varlık olmasından kaynaklanır. Şunu demek istiyorum: İnsan, davranışlarının genetik programlanışının zayıflığıyla hayvanlardan ayrılır. İnsana en yakın hayvan olan şempanzenin üç milyar nöronu varken, insanın yüz milyar nöronu vardır. İnsanın uyum sağlama, öğrenme, kendi kararlarını alma ve otonomi yönündeki eşsiz kapasitesinin kaynağı budur. Hiçbir belirlenmiş davranış onun "doğasına" ya da "özüne" tekabül etmez: Olduğundan hep daha fazlası ya da daha başkası olabilir, asla herhangi bir

"rolle" örtüşmez. İnsan açısından her şey sorgulanabilirdir ve yaşanmış, anlaşılabilir, asla kesin olmayan bir anlama göndermede bulunur. Bu sürekli anlam arayışı, toplumsal sistemin zorlamaları karşısında siyasetin ve etiğin otonom olmasını gerektirir.

Anlam belirsiz ve toplumsal sistemin işleyişi anlaşılmaz hale geldiğinde –ki bugünkü durum budur– geleneksel bir düzene duyulan özlem alan kazanır: [Neyin iyi neyin kötü olduğunu otoritenin, kilisenin ve hükümdarın kati olarak sonsuza dek dayattığı ve] herkesin yerinin belli olduğu, doğaya ya da ilahi iradeye uygun, güya değişmez değerler üzerine kurulu bir hiyerarşinin bulunduğu bir düzen özlemidir bu. [Yani, modernitenin küçümsenmesi: geleneğe dönüş; Nazi devletinde olduğu gibi, aslında en modern teknik araçların yardımıyla rasyonelleştirilmiş geleneğe dönüş.]

S.: Senin söylediğinle Foucault'nunkileri karşılaştırmaktan kendimi alamıyorum. Foucault bedenselliğin disipliner baskılanışında, "biyo-iktidar" diye adlandırdığı şeyde, modernitenin sapmalarının temelini görmüştü. Modern öncesi toplumlar da bedensel hayatı baskılamaktan kaçınmıyordu elbette. Aksine, bu toplumlarda iktidar bedensel cezalarla kendini kabul ettiriyordu. Ancak baskılama tarzı değişti, bir şekilde insanileşti, bu da bedenleri daha disiplinli ve üretici, toplumsal makineleşmeye daha işlevsel şekilde uyum sağlar kıldı. Okulu, hapishaneyi, hastaneyi disipliner iktidarın örnekleri olarak ele alabilirsin, yani her şeyin boyun eğdiği, belirli bir cinsellik an-

layışını dayatan bir biyo-iktidarın örnekleri olarak görülebilir. Gerçekten de Foucault –son dönemi hariç– Nietzsche ile aynı ruh haliyle, insan varlığının Diyonizyak temelini bulmak için, disipline edilmemiş bedenselliğin biçimini değiştirmek eğilimindeydi. Bu da bence onu sürrealistlere yaklaştırıyor.

A. G.: Güzel. Sen Adorno'yu, Horkheimer'ı ve Marcuse'yi hatırlatacak şekilde anlıyorsun Foucault'yu: Bedenin araçsallaştırılıp dış amaçların hizmetinde işlevsel bir araca dönüşmesi. Bu araçsal rasyonalizasyon, Marcuse'nin baskılayıcı desüblimasiyon ya da baskılayıcı tolerans dediği şeye götürür: Araçsal aklın hegemonyasını sorgulayan her şey bastırılır; arzu, keyif ve zevk, hemen tüketilmek üzere, ölçülebilir miktarlarda satın alınabilmelidir.

Foucault'nun disipline edilmiş ve disipline edilmemiş hayat kavrayışı bana pek savunulabilir gibi gelmiyor. Ona göre disiplin hep toplumsal olarak dayatılmış gibidir. Neden dayatılır? Neden toplumsal olarak? Disipline edilmemiş bir bedensel varoluş, bedensel yetilere hâkim olunamaması değilse nedir? Hareketlerini disipline etmeyi, onlara hâkim olmayı bilmiyorsan, hangi sanatı, hangi eylemi ya da etkileşimi gerçekleştirebilirsin? Medenileşmemiş, "vahşi" bir insan nedir? Bu var olabilir mi? Diğer yandan, doğayla Diyonizyak bütünleşme, bütün panteist vecd halleri gibi, bedensel duyular ve işlevler üzerinde, meditasyonun çeşitli Doğulu tekniklerinin geliştirdiği bu son derece incelikli hâkimiyeti gerektirmez mi?

S.: Burada Foucault'ya yöneltilen eleştirilerin temel noktalarından birini dile getiriyorsun. Foucault'nun kendisi de buna hiçbir zaman gerçek bir cevap vermemişti. Örneğin 1977'de Bernard-Henri Lévy ile *Le Nouvelle Observateur*'deki mülakatında "solcu doxa"ya, yani iktidarı kötü, çirkin, verimsiz, ölü, "üzerinde iktidar uygulanan şeyi ise iyi, güzel, zengin"[16] kabul eden bu "baskı-karşıtı ezeli nakarata" azimle saldırır. Ona göre "iyi taraf" yoktur; ama direnişi hareket olarak görür. Diğer taraf ancak "her zaman iki taraf ortaya koyan mekanizmalardan bağımsızlaşmaya" gayret ettiği ölçüde, yani prensip olarak, tutulan tarafın yanıltıcı bir şekilde biçimini değiştirdiği doğanın sahte birliğini tasfiye etmeye girişildiği ölçüde "iyi taraf" olur. Burada prensip olarak "sürekli devrim" gerektiren güzel bir anti-dogmatik program vardır, fakat bu program yapısal olarak tekçi iktidar kavrayışı içinde anlamdan yoksundur, zira "iktidarın olduğu yerde direniş vardır. Bununla birlikte ya da daha ziyade bu yüzden, direniş hiçbir zaman iktidar karşısında dışsal bir konumda olamaz" (Foucault).[17] Foucault bunu hayatının son döneminde kabul etmiş ve bu iktidar kavrayışından ayrılmıştı.

Prensip olarak, Foucault'nun disipline edilmemiş bedeni yüceltmesi için her türlü toplumsallığı reddetmesi gerekir. Onun kavrayışında, disipline edilmemiş beden, bir toplum çerçevesi içinde buluna-

16 Michel Foucault, "Non a u sexe roi", Bernard-Henri Lévy ile mülakat, *Le Nouvel Observateur,* 12 Mart 1977. (y.n.)

17 *Michel Foucault, Histoire de la sexualité,* c. 1, *La volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976, s. 125-126.

mazdı, çünkü iktidar ilişkileri kötü muamele edince, eğitince, acı çektirince, bedenleri çalışmaya zorlayınca ve aynı zamanda, güç istenci insan denen varlığın temel değişmezlerinden biri olunca, disipline boyun eğmeme durumu söz konusu olamaz, bu olsa olsa mistisizm olur. [Foucault elbette Nietzsche'nin beden kavrayışından etkilenmişti ama aynı zamanda Merleau-Ponty'nin beden fenomenolojisine de yakındı. Nietzsche'nin beden kavrayışı Foucault için fazla açık olmalıydı, zira beden bu aşırı esnekliğe sahip olsaydı toplumun onu kontrol etmesi ve kalıcı bir şekilde örgütlemesi pratikte mümkün olmazdı. Senin ortaya attığın soru hem çözümlü hem de çözümsüzdür.]

Ama bir sonraki noktaya gelmek istiyorum.

Doğa düşüncesinin matematikleştirilmesi yoluyla yaşantının inkârı, iktisadi rasyonalitenin hayatın bütün alanlarını sömürgeleştirmesini, hatta kapsamasını sağlayan "karşı konulamaz dinamiğin" temelinde yatar. Kendi'nin bütün doğal kalıntılarını tırpanlayan ve onu "aşkın ya da mantıklı özne" (Horkheimer-Adorno) olarak yücelten bu düşünce türü, doğanın belirsizliği ve dünyanın "efsunu" karşısındaki insani korkunun sonucudur. İnsanoğlu hem doğadır hem değildir, hem et-kemiktir hem ruhtur. Rasyonalizasyon eylemi, doğal olmayanın doğal olanın ayağını kaydırması olarak kabul edilebilir. Bundan kaynaklı bu korku ve insanmerkezcilik, mitolojide ve Yunan tanrılarının insanbiçimciliğinde zaten vardı. Aydınlanmacılar bizi doğanın efendisi konumuna getirmek istiyor. Hâkimiyet altına alınmış doğa ile onun üze-

rinde hüküm süren insanlık ikiliği, aynı şekilde, ağırlığının azaltılması gereken bir zorunluluk ile çoğalması gereken özgürlük arasındaki ayrımda, yani bir yanda "özgürlük saltanatı"yla diğer yanda "gereklilik saltanatı" arasındaki ayrımda da karşımıza çıkar. Bu kavramsal model Aristoteles'ten bu yana bilinmektedir ve Marx'ta da vardır. Doğa, hem içimizde hem dışımızda, altedilmesi gereken bir düşmandır. Ataerkil tahakkümün çıkış yeri burasıdır.

Sen bu paradigmayı yeniden ele alıyorsun. [Marx'ın, *Kapital*'in üçüncü cildinde ileri sürdüğü gibi] herkesin bu iki alanın birinden diğerine geçmesinin mümkün olmasını diliyorsun. Gerçekten de *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde doğanın tahakkümü paradigmasını hafifletir gibisin; sanki kan dökücü zulmüne karşı kölenin isyan etmesinden korkan efendi –kölenin köle kalması koşuluyla elbette– ona el uzatmış gibidir. Ben sende hiçbir şekilde ekolojik uzlaşma arzusu görmüyorum. Doğayla ilişkinin bu hiyerarşik özelliği toplumsal planda da karşımıza çıkar; mesela Sparta'da yurttaşlarla köleler arasındaki farkta, sermaye/emek ve erkek/kadın hiyerarşisinde. Çünkü üretim tarzını ve dolayısıyla bizim doğayla ilişkimizi belirleyen bu mantıktır.

A. G.: Tam olarak katılmıyorum. İnsanın doğayla uzlaşması fikri, Batı'da en azından modernitenin geç bir evresine kadar ortada yoktu. Bunu ciddiye alıp etiğin temeli haline getirirsek ya Hinduizme ya Budizme, yani bedensel çalışma da dahil, doğaya her türlü müdahalenin yasak olduğu çilecilik biçimlerine

varırız. Bu durumda, toplumun var olabilmesi için çalışmaya daha doğuştan mahkûm paryaların çalışma işini üstlenmesi gerekir.

İnsanlar da hayvanlar da hiçbir zaman doğayla barış içinde yaşamadı. Doğa asude değildir. Kendi dengesini ve yeniden üretimini, hiçbiri asla tam bir üstünlük kuramayan sayısız alt-sistemin birlikte ve birbirlerine karşı etkileşimlerine izin vererek sağlayan, kendi kendini düzenleyici bir sistemdir. İnsanlık avcılardan ve <balıkçılardan>[18] oluştuğu sürece bu doğal düzenin parçasıydı ve "çalışma" fikri onun için hiçbir gerçek tecrübeye tekabül etmiyordu. Doğayla barış içinde yaşamak istedikleri için onun döngülerine müdahale etmiyor değillerdi, bu türden müdahalelere izin verecek araçları olmadığı için yapmıyorlardı bunu. Doğaya hâkimiyet, insanların yerleşik hale gelmeleri ve etkili araçlar geliştirmeleriyle başladı.

Bazı Yeşiller [onlara dindarlar diyeceğim], insanın doğal süreçlere müdahalesinin sebebi sanki insanların kötülüğüymüş, sanki "iyi yürekli doğa ana"ya sevgiyle muamele etmek gerekiyormuş gibi mantık yürütüyorlar. Bu budalalıktır. Bütün canlı varlıklar doğaları gereği doğayla mücadele halindedir. Hepsi yer, yutulur ve birbirlerini yenilgiye uğratırlar. Hepsi de çevreleri üzerinde etkide bulunur, bu çevreden beslenerek onu değişikliğe uğratır. İnsana özgü olan şey, onun sınırsız öğrenme kapasitesidir. Doğası gereği doğal değildir o. Ancak toplumsallaşmasıyla insan olur. Toplumsallaşma olmaksızın doğal, doğuştan gelen kapasitesi de yoktur. Kendisini

18 Orijinal metinde "toplayıcılar".

çevreleyen doğayla uyum içinde yaşayacak şekilde genetik olarak programlanmış değildir. Ancak –başka türlerden farklı olarak– insanın, hayat tarzının doğanın bütünlüğüyle uyumlu hale gelebilmesi için, doğanın ona yasak etmediği doğal döngülere müdahale imkânlarından bazılarını kendine yasak etmesi gerekir.

Bunu şu şekilde de söyleyebilirsin: İnsanın doğayla ilişkisi doğal değil, daima doğru ya da yanlış, metafizik ya da dinsel kavrayışlar üzerine kurulu kültürel bir ilişkidir. İnsanlığın karşısına çıkan sorun –antik dünyada da aynısı söz konusuydu–, ihtiyaçlarını ve projelerini kültürel olarak sınırlandırması (*autolimitation, self-restraint, Selbstbegrenzung)* sorunudur; onu kendi hayatının doğal temellerini yıkmaktan kurtaracak olan budur. Prekapitalist toplumlarda bu kendi kendini sınırlandırma kendiliğinden oluyordu. Toplumsal düzen bunu gerektiriyordu. Rekabet, azami kâr ve verimlilik 18. yüzyıl başına kadar kanunla yasaklanmıştı. Araçsal akıl ve onun yanında iktisadi rasyonalizasyon, geleneksel ve dinsel normlara saygıyı mecbur kılan katı kısıtlamalara tâbiydi. Bu kısıtlamalar burjuva-kapitalist devrimle birlikte –aslında bir toplum olmayan– "piyasa toplumu" lehine ortadan kaldırıldı. Günümüzde, özgürlükler ile kendi geleceğini belirleme ve kendini geliştirme konusundaki kişilik haklarını reddetmeksizin, iktisadi aklın haklarının, ekolojik ve toplumsal amaçlara bağlı olarak yeniden kısıtlanması söz konusu.

Bizim anlaşmazlığımız da işte tam burada. Kendi kendini idareye, herkesin kendi amaçlarını ve önceliklerini belirleme hakkına geniş yer bırakan bir demokratik toplum zeminine [ben böyle bir topluma sosyalist ya da eko-sosyalist diyorum, çünkü böyle bir toplum kapitalizmle bağdaşmaz] nispetle, bir eko-diktatörlük, eko-faşizm ya da eko-feodalizm zemini üzerinden "doğayla uzlaşma" çok daha kolay elde edilebilir. "Doğayla uzlaşma"yı tırnak içine alıyorum, çünkü, hayatın doğal şartları insanlığa doğal olarak verilmemiştir ve biyolojik tarım ve hayvancılık bile, doğal döngülere ve dengelere müdahale etmekten, bunların insan hayatının gelişimine daha elverişli kılacak şekilde yerini değiştirmekten ya da düzenlemekten geri duramaz.

Bizim felsefi ya da metafizik bir farkımız var, çünkü ben insan hayatının *zorunlu olarak üzerinde çalışılmış* bir doğa zemininde ancak mümkün olduğunu savunuyorum. Bu anlayışın kaçınılmaz olarak köleliğe ve hiyerarşiye gideceğini kabul etmiyorum. Toplumsal hiyerarşi ve kölelik karıncalarda ve arılarda, Hinduizmde ve Budizmde de var. Eğer ki her bireyin –modernitenin [ve sosyalizmin] özgürleştirici idealine uygun olarak– bütün değer alanlarına açılabilmesi gerektiğini varsayıyorsak, bunun, değerlerin ve yaşantı dünyası alanlarının farklılaşmasıyla hiç ilgisi yok.

S.: O halde şunu netleştirmem gerekiyor: Doğayla uyum halinde yaşamak; tahakkümü, iktidar arzusunu, hayat mücadelesini de içeren "doğayla

mücadele"nin olmaması anlamına geliyor. Tipik olarak ataerkil bir şey varsa, bu, insanla doğa arasındaki ilişkinin öncülü olarak iktidar arzusudur.

Doğayla uyum halinde yaşamak, bunun aksine, "dünyanın organik olarak kavranışı", "insanla doğa arasında organik değiş tokuşun karşılıklılığının kavranışı" (Veronika Bennholdt-Thomsen)[19] anlamına gelir. İnsanlar bu değiş tokuş ilişkisine saygı duyarak yaşadıkları, senin de ahlakı anladığın anlamda –yani, yaptığın şeye istek duyabilecek şekilde hareket etmenin bir yolu olarak– bunu bir ahlak ilkesi olarak kabul ettikleri sürece uyum vardır. Sonuçta erkeğin, kadının kendi doğaları içinde olduğu gibi doğaları dışında da kendilerini kabul etmeleri ve biriyle diğerini yok etmeye çalışmamaları gerekir. Burada kesinlikle ne doğayla bütünleşme ne de çilecilik söz konusudur, çünkü bu da doğa-dışı ve salt ruh olan insan idealini sürdürür.

Eko-faşizm ve eko-diktatörlük bir uzlaşma arzusu üzerinde değil, egemenlerin, doğal gereklilik kisvesi altında keyfi düzenlerini zorla kabul ettirmelerine hizmet eden bazı parametreleri sabitledikleri sistemci bir doğa anlayışı üzerine kurulur. Karşılıklılık ilkesinden geriye hiçbir şey kalmaz, uzlaşma fikrinin içi boşaltılmış ve şekli değiştirilmiştir.

Bana göre, kendimizi doğanın *efendileri* kılmaya çalıştığımız sürece doğa anlayışı ataerkildir; bu da bizi her zaman alt *ve* dış olan doğaya hükmetme arzusuna götürür. "Üst" tin eril erk rüyasıdır bu. Bu

19 Claudia von Werlhof, Maria Mies ve Veronika Bennholdt-Thomsen, *Frauen, die letzte Kolonie* (1983), Reinbek, Rowohlt, 1988.

durumda kusursuzluk bir tür sentetik insan üretmekten ibarettir.

Doğanın matematikleştirilmesi, nihayetinde, insanı da doğayı da bütün duyusal niteliklerden koparıp tamamıyla insan mantığına tâbi kıldığı ölçüde, bağımlılığın bir tür idealleştirilmesidir. Bu da, kaçınılmaz olarak, Horkheimer ile Adorno'nun "aklın diyalektiği" (*Dialektik der Aufklärung*) dedikleri şeye götürür. Düşünümsel düşünme kapasitesi zayıflıyor, çünkü yaşanmış tecrübenin niteliği inkâr ediliyor ve yeni bir irrasyonalite, bir tür "rasyonel rasyonalite" gelişiyor. {Ben bu mantığın ve bu dünya anlayışının mümkün olduğu kadar büyük bir özgürlük ve mümkün olduğu kadar azaltılmış bir zorunluluk ikiliği içinde olduğunu düşünüyorum. Zorunlu olan her şey (ki bu noktanın tartışılması da ilginç olacaktır) özgürlüğümüz karşısında engel oluşturan, her türlü nitelikten yoksun halde, nicelik olarak ortaya çıkıyor. Ancak zorunluluğu en aza indirdiğimiz ölçüde özgür olabiliriz, ki bu zorunluluk sana göre bedenselliğimizden ve kültürel ihtiyaçlarımızdan kaynaklanıyor.} [Böyle bir tabloda işimiz ancak niceliklerle. Nitelik, eğer varsa, yalnızca "özgürlüğün saltanatında" bulunuyor. Benim şüphe ettiğim de bu.]

A. G.: Sana kalırsa, matematik atom silahlarına, nükleer santrallere, kimyasal tarıma ve çevrenin mahvına zorunlu olarak varır. Oysa Antik Yunan, doğaya şiddet uygulamayı, bunun yapmak için gerekli matematik ve teknik araçlara sahip olmasına rağmen etik ve metafizik sebeplerden dolayı kesinlikle red-

detmişti. Ortaçağda da siyasi-dini sebeplerden ötürü benzer bir reddediş vardı. Yerleşik halklar arasında, matematik düşünme kabiliyeti olmadığı halde köleliğin olduğu ve matematiksel olarak düşünebildikleri halde köleliğin uygulanmadığı halklar vardır. Hiçbir göçebe halk doğayı matematikleştirmeyi bilmez ama diğer çoğu canlıya saygı ve şefkatle davranmaz. Doğal döngü, hayvan, bitkisel tedavi gibi anlayışlarına hayran olduğumuz Amazon Yanomamileri, kendi kabilelerine ait olmayanın insanlığa ait olmadığını ve yok edilmesi gerektiğini düşünür.

Şu noktaya geri dönüyorum: insan denen varlık doğayla sınırlı ve diğer türler gibi onunla bütünleşmiş değildir, insanlar "doğal olarak iyi" ve doğal bir düzenin doğal olarak parçası olamaz. İnsan "özgür olmaya mahkûmdur" demişti Sartre. Kendi özgürlüğünü doğayı araçsallaştırmayacak ve tahrip etmeyecek şekilde sınırlayabilen, *insan dışında* bir güç yoktur. Bir başka deyişle, matematik ve soyut düşünme kapasitesini ortadan kaldıramazsın, ancak <Karşı-Reform sırasında kilisenin yaptığı gibi>[20] bu kapasiteyi şiddet kullanarak bastırabilirsin. İnsanların, doğaya –özgürce ve inanarak– anlayışla, saygıyla, özenle yaklaşmalarını ve bunun sonucunda, bilişsel-araçsal aklın, nicelleştirici matematik düşüncenin amaçlarını ve haklarını sınırlandırmalarını sağlamaya çalışmak dışında kalıcı çözüm yoktur. Hesaplama teknikleri ve bilgisayar kullanımı ne kadar yaygınsa, kendi kendini sınırlandırmanın, bireysel ve kolektif sorumluluğun gerekliliği de o denli büyüktür. Bil-

20 Orijinal metinde: "Galile döneminde Kilise'nin denediği gibi".

gisayarlaşmaya ve mikro-elektroniğe karşı çıkmak hiçbir işe yaramaz; bunlar yok olacak değildir. Aslında başka bir zihniyet, başka bir öznellik üretmek gerekir. Siyasi ekoloji bu yolda ilerlememizi sağladı. Doğanın ya da içgüdünün hayvanlara yasakladığını insanların irfan yoluyla kendilerine yasaklamaları lazım; bunu en azından bilginin, bağımsızlaşmanın, özgürlüklerin ve kişi haklarının elmasını ısırmış olan modern insan yapabilir.

S.: Benim geliştirmek isteyebileceğim bir noktaya geldin. Zorunluluğun ağırlığını en aza indirmek için çok ileri tekniklerden yararlanmayı gerekli görüyorsun. Geleneksel solun özelliği olan ilerleme inancını ancak mega-teknolojilerle tahakküm arasındaki bağlantıyı ortaya koyabildiğin ölçüde aştın. Ama küçük, minnacık mikroelektronik aletler hakkında ["sessiz" aletler (Günther Anders: "görünüşleri ereklilikleri-ni açığa vurmuyor" anlamında "sessiz")],[21] bunların nötr olduğu tezini kararlılıkla savunuyorsun. Yalnızca onları doğru kullanmak gerekiyor. *Cennetin Yolları*'nda[22] mikro-elektroniğin çalışmayı en aza indirgeyerek hem kapitalizmin hem de sosyalizmin ötesinde bir dünyaya açıldığını savunuyorsun: Hem totaliter bir kendi kendini gözetim toplumu, hem bir serbest zaman toplumu biçimini alabilecek bir öte dünya bu. Serbest zaman toplumu şeklindeki "somut

21 Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme* (1980), t. II, *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle,* Fransızcaya çeviren Christophe David, Paris, Fario, 2011, s. 35.

22 A. Gorz, *Les chemins du paradis. L'agonie du capital,* Paris, Galilée, 1983.

ütopyan" için, mikro-elektroniği yalnızca toplumsal olarak gerekli işlerde değil, kendi kendine üretimde ve topluluk düzeyindeki iletişimde de kullanma taraftarısın. Bilişimin aşırı soyutlaması, onu tahakküm aracı olarak hizmet etmeye mecbur bırakır. Zira bu soyutlamanın ardında gizlenen şey, toplumun iktidar ilişkilerini yansıtan düşünme şeklinin maddi yapısıdır, tarihsel gelişimin *öznesi* olarak eril düşünme şeklinin yapısıdır: Her türlü hissedilir özelliği bir kenara bırakan bilgisayarların ikili, formel ve soyut mantığı, senin *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde eleştirdiğin, insanın ve doğanın bu matematikleştirilmiş temsilinin zirvesidir.

[*L'obsolescence de l'homme*'un (İnsanın Hükümsüzlüğü) iki cildinde Günther Anders, teknik, toplumsal ve siyasal ilerleme arasındaki özdeşliği sürekli doğrulayan batıl inanç üzerine çalıştı.]

A. G.: Sevgili Erich, mikro-elektroniğin değerlendirmelerimizi hiç de umursadığını sanmıyorum. Tek sorun şu: Mikro-elektroniğin tahakkümün amaçları doğrultusunda kullanılmak yerine, azami verimliliğin ve azami kârın zorlamasıyla insan faaliyetlerinin tahakküm altına alınmasına son vermeye hizmet etmesini sağlayacak yetenekteki siyasal güçleri nerede, neyle, ne için harekete geçirebiliriz?

Eğer <senin önerdiğin gibi>[23] insanlığın ve doğanın selameti, el becerilerimizi, duyusal ve entelektüel becerilerimizi geliştirmemizi sağlayacak; karmaşık makineleri, muhasebe sistemlerini, devletin idaresini

23 Basılı versiyonda: "birçok Yeşilci'nin önerdiği gibi".

ve mevzuatını bir kenara bırakmamızı sağlamakla birlikte; ve kendi kendini yöneten topluluk kooperatifleri çerçevesinde doğanın ve eylemlerimizin sonuçlarının efendisi olarak kalmamızı sağlayacak zanaatkârca ve cemaatvari bir üretim tarzına geri dönüşe bağlı olmalıysa, bu durumda şu da söylenebilir: Bugünkü medeniyetten bu kopuşu kim, nasıl mümkün kılacak? Öncü çöküş tahmin edilebilmiş midir? Bu çöküşü arzu ediyor muyuz? Sanayiciliğin, ekonomizmin, kapitalist üretim ilişkilerinin aşılması tam da bilişim devriminin imkânlarından biri ve fiiliyata geçmesi için ele geçirmek gereken bir imkân olarak bu devrime dahil olmayacaksa eğer, bu durum, her ihtimalde *Mad Max** tarzı barbarlıklara sebep olmayacak mıdır?

İşte oynanması gereken kumar bu. Senin de bildiğin gibi, yirmi altı yıl önce, sürekli evrimin ağır tempolu eğilimlerinden –bu eğilimlere kendilerinin mümkün kıldığı bir yön verebilmek için– yola çıkan "devrimci reformlar stratejisi"nin[24] avukatı olarak tanınmıştım. Mikro-elektroniğe gelince, Peter Glotz'un ifadesiyle, "tekniği bir ütopya doğurmaya zorlamak"tır[25] bu, yani [iktisadi bakımdan faydalı çalışmanın giderek daha az zaman gerektirdiği –mesela ortaçağ zanaatkârları gibi yılda bin saat– ve] üretim araçlarının bireysel ve kolektif olarak yeniden temellükünün, herkese kendi hayatının efendisi olmakta ve başkalarıyla toplumsal ilişkilerde neredeyse sınırsız

* 1979 yapımı distopik bir film. (y.h.n.)

24 Bkz. A. Gorz, *Stratégie ouvrière...*, *age.*

25 Peter Glotz, *Manifeste pour une nouvelle gauche européenne,* La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1987. Peter Glotz, 1981-1987 arasında Alman Sosyal Demokrat Parti'nin (SPD) genel sekreteriydi.

imkânlar sağladığı bir toplum ütopyası. Bunun için, ihtiyaçların ve tüketimin kendi kendine sınırlandırılmasıyla artmış bir otonomi ile iletişimsel hedefler ve ilişkisel faaliyetler için mikro-elektroniğin alternatif kullanımına odaklanmış kültürel bir değişimin yaşanmış avantajlarını temsil eden ittifaklar, etkinlikler, ara hedefler hayal edebilirim. İnsani kullanımı imkânsız kılan kapalı teknolojiler olduğu gibi, hem hâkimiyet amaçlı hem de insani boyutta kullanılabilecek her yöne açık teknolojiler (mesela telekomünikasyon, bilgisayarlar, fotovoltaik hücreler) de vardır. Dolayısıyla teknolojik determinizm yalnızca negatif olarak söz konusudur: Bazı teknolojiler –görevlerin altbölümlere ayrılmasını, merkezileşmeyi ve karar mekanizmasının tekelleşmesini gerektirenler; çalışma araçlarının ve bizzat emeğin temellüküne engel çıkaranlar– kaçınılmaz olarak tahakkümün düzenleyicileri, özgürleşmenin engelleridir. Ama bunun aksine, pozitif teknolojik determinizm yoktur: Kullanımıyla özgürleşme ve serbestleşme sağlayan, kendiliğinden iyi teknoloji yoktur. Serbestleşme bir tekniğin sonucu olamaz. Bunu bilinçli hedef olarak benimsemiş toplumsal aktörler tarafından elde edilebilir ancak. Siyasi iradeden tasarruf etmenin bir yolu yoktur.

S.: {Bütün bunları fazla pragmatik, temelde anti-ekolojik buluyorum. Çünkü sen solun düşüncesini ve siyasetini, özgürleştirici bir ütopya arayışını, kötünün mümkün olan en iyi tarafını almaya indirgiyorsun. Fakat bizim gerçeğimiz o derece temelden şiddet dolu ki, reforme edilemez. İlga etmek gerekir. Bir yı-

ğın necasetin üzerine *brave new world*'den[26] başka bir şey bina edilebileceğine inanmıyorum.

Mikro-elektronik üzerine ekolojik bir perspektif kurmak imkânsız. Mikro-elektronik, üretiminde aşırı derecede enerji tüketilen çok saf maddeler –özellikle çiplerden bahsediyorum– gerektiriyor. Ya da güneş enerjisini ele al. Var olan teknolojinin bir paraziti bu} [esas olarak fosil enerjiler üzerine kurulu; ancak Georgescu-Roegen'e[27] bakılırsa böyle olmaya devam edecek, çünkü yeryüzüne ulaşan güneş ışınlarının kullanımı, düşük yoğunluğu yüzünden (ki bu kozmik bir sabit) devasa maddi maliyetlere yol açıyor. Ekolojik bir toplum istiyorsak, maddi ve enerjiye dayalı ihtiyaçlarımızda büyük çaplı bir kısıtlamadan kaçınamayız.

Ekolojiyle mikro-elektronik arasındaki bağ, "konuşmayan" ve kendi sessizliklerini bize dayatan küçük temiz aletler yalanına dayanıyor.]

A. G.: [İşte yine başlıca anlaşmazlık noktamıza geldik. İçinde bulunduğumuz gerçeğin ancak "radikal olarak ortadan kaldırılabileceği" ne anlama geliyor? Onu kim, nasıl, ne zaman ortadan kaldırıyor? Neden mikro-elektronik başlı başına kötü olsun? Bir yığın daha berbat teknoloji biliyorum. Ulrich Beck'in de söylediği gibi, hayatın temelleri için yüksek riskler içermesi bakımından daha berbat teknolojiler var: atom enerjisi, genetik teknikler, endüstriyel kimya ve

26 Aldous Huxley'nin *Meilleur des mondes*'unun [En Güzel Dünya] (1932) orijinal adı.

27 Nicolas Georgescu-Roegen, iktisatçı ve biyosferik entropi teorisyeni.

hatta çelik endüstrisi. Fakat neden mikro-elektronik? Bununla yalnızca televizyonlar, kompakt diskler, hi-fi, robotlar değil, endüstriyel süreçlerin optimizasyonu için tasarlanmış, enerji ve malzeme ihtiyacı konusunda önemli ölçüde tasarruf sağlayan olası bütün düzenleyiciler de yapılıyor. Esas olarak fotovoltaik hücreler için hazırlanmış yarı-iletkenlerin, özellikle de silisyumun kullanılması beni hiç etkilemiyor; silisyum yeryüzünde en bol bulunan malzemelerden biri ve güneş fırınlarını enerji kaynağı olarak kullanarak bile hazırlanabilir.

Mikro-elektroniğin tehlikesi teknolojinin kendisinde değil, onun sunduğu bağlantı, gözetim ve öz-gözetim imkânlarında. *Cennetin Yolları*'nın üçte biri bu tehlikeleri anlatıyor.]

Esasen aramızdaki anlaşmazlık şurada: Ben bir "çalışma toplumundan" iktisadi aklın yönettiği çalışmayı ve üretimi asgari bir kalıntıya indirgeyecek bir öz-faaliyet toplumuna doğru geçiş taraftarıyım. Sense, çalışma zamanının azaltılmasının gerekmediği, çünkü yaşama zamanıyla bir olduğu ve teknolojinin, ortak yaşam topluluklarının hâkim olabileceği kadar basit olduğu, çalışmayla hayatı uzlaştıran bir toplum arzu ediyorsun. [Bu elbette yarı-iletkenleri ve fotovoltaik hücreleri dışarıda bırakıyor.] Senin ulaşmayı arzuladığın yere bizi ancak uygarlığımızın korkunç bir şekilde çöküşü götürebilir.[28]

* * *

28 André Gorz'un Fransızca çevirisinin elyazması burada son buluyor.

S.: Zorunluluk ve özgürlük arasındaki çatlak, senin kullandığın çalışma kavramında yeniden ortaya çıkıyor. Harcanan emek ve bir musibet olan çalışmayla kişinin kendisi için çalışması ve otonom faaliyet diğer yanda. Hannah Arendt'in gösterdiği gibi, nihayetinde Aristoteles'e varan bir çatlak. Sen çalışmayı emek ve en derin anlamıyla musibet olarak anlıyorsun, zira sana göründükleri şekliyle salt iktisadi faaliyetlerde yabancılaşma çok büyük. Bunu en aza indirmeye çalışmak ise hiçbir şey değiştirmez, hatta belki daha da kuvvetlendirir.

Yeni bir çalışma kavramına yönelik feminist talepler de bu duruma karşı ortaya çıkıyor (mesela Maria Mies: *Patriarchat und Kapital).*[29]

A. G.: Bile isteye kullanmaya devam ettiğim bu çalışma kavramı, sanayi kapitalizminin icadıdır. Dolayısıyla, senin dediğin gibi, çalışmayı emek ve musibet olarak değil –bu ortaçağda çalışmanın tanımıydı– ücretin – illa tek amaç olmasa bile– ilk amaç olduğu, ölçülebilir ve ücretlendirilen bir faaliyet olarak tanımlıyorum. Kişinin kendisi için çalışması ölçülebilir değildir, çünkü uygulanması ölçülemez ve amacı para kazanmak olamaz. Yine de gereklidir ve çoğu zaman ücretli çalışmadan daha zahmetli olarak algılanır. Bunun aksine otonom faaliyetler hayati değildir ve kendileri için gerçekleştirilirler; estetik-yaratıcı, erotik-ilişkisel, ortaklaşa ya da militan faaliyetler buna dahildir.

Feministlerin yeni bir çalışma kavramına dair taleplerine gelince –İtalya, özellikle Lidia Menapa-

29 Maria Mies, *Patriarchat und Kapital*, Zurich, Rotpunktverl, 1988.

ce[30] da bu kapsama dahil–, bunları *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde[31] olduğu kadar 1989 başında SDP programıyla ilgili yorumlarımda da eleştirmiştim.[32] Ev içi ve aile içi faaliyetler, sağladığı toplumsal ve iktisadi yarar ölçüsünde, dönüp dolaşıp yine çalışma olarak değerlendiriliyor; bunlar ölçülebilir çalışmayla bir tutuluyor ve dolayısıyla çalışma kavramı yeni alanlara yayılıyor. Hal böyle olunca, ücretli çalışma, kendi için zorunlu çalışma, zevk için otonom faaliyet, hatta ağırlıklı olarak ilişkiye dayalı bakım hizmetleri ve kamusal, ailevi ya da özel alanda eğitim gibi birbirinden farklı faaliyetlerin tamamen değişik anlamları mecburen bulanıklaşıyor.

Ev ve aile içinde kendi için çalışmanın toplumsal yararı denen zımbırtı bence ideolojik bir budalalıktır. Çünkü öncelikle ev içi çalışma başkaları için değil, kişinin kendi için yapılır, kesinlikle toplumsal yarar gözetilmez, ayrıca kimse topluma yararlı olmak için çocuk sahibi olmaz ya da yaşadığı yere özen göstermez. Biz toplum için değiliz, toplum bizim içindir. Topluma faydalı olmak için toplum tarafından belirlenmiş bir çalışma olmak zorunda, ama aynı zamanda bireyselliğin, duyuların ve yeteneklerin özgürce gelişiminden başka amacı olma-

30 Lidia Menapace, *Economia politica della differenza sessuale*, Roma, Felina, 1987. Gorz, Menapace'ın 1989 yılında *Il Manifesto*'da yapmış olduğu bir *Métamorphoses du travail* eleştirisine atıfta bulunmaktadır.

31 A. Gorz, *Métamorphoses du travail, age.*, s. 187-188 ve 200-202.

32 A. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations, orientations,* postf, d'Otto Kallscheuer, Paris, Galilée, 1991, bölüm 4 (ilk olarak SPD'nin dergisinde yayınlanmıştır, *Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte,* no 8, Ağustos 1989, s. 732-738).

yan ve topluma faydası olsa da olmasa da toplum tarafından kayıtsız şartsız korunması ve desteklenmesi gereken çalışma da olmak zorunda. Bu da bizi, özgürleşme olarak modernite projesine geri getiriyor.

S.: Feminizmin hayatın her alanında ekonomizme yönelik belirli eğilimi hakkındaki eleştirine tamamen katılıyorum. Benim kafamda başka bir şey vardı: Birbirine zıt iki alan olarak zorunluluk ve özgürlük arasındaki ikiliğin ötesine geçecek ve doğayla "uzlaşma düşüncesi"ne dayanacak şekilde çalışma ile hayatın birliği. Çalışma kavramıyla ilgili olarak, eğer hedeflenen şey sanayileşme karşısında zaferse, bu, burada baskın çıkan çalışma kavramı üzerinde de bir zafer içermeli. Zira, toplumsal değerler de kültürel modeller gibi esasen çalışma ve üretme davranışlarına bağlı (bunun tersi de geçerli). Bu esas olarak doğa ile kültür arasındaki ilişkinin yeni bir kavrayışını gerektiriyor. Sen çalışma ile hayat arasındaki ayrımı muhafaza ediyorsun ki bu, olsa olsa reform geçirmiş bir sanayileşmeye ulaşmayı sağlar. Bu senin daha önceki bazı açıklamalarında da hissediliyordu zaten.

A. G.: Çalışma ile hayat arasındaki bu birlik zaten Marx'ın hedefiydi. Çalışmanın, içinde insanların tamamıyla gelişebilecekleri otonom bir faaliyete dönüşmesini o da arzu ediyordu.

Bununla birlikte, ücretli çalışmayı ve kendi için zorunlu çalışmayı bir yana, kendi kendine belirlen-

miş faaliyetleri diğer yana ayırıyorum ve ikincilerin birinciler üzerinde üstünlüğünün ulaşılabilir bir hedef olduğunu düşünüyorum. Oysaki, tersine, her türlü zorunlu ücretli çalışmanın, seçilmiş, canlı faaliyete dönüşmesi, karmaşık toplumlarda ulaşılabilir bir hedef gibi görünmüyor. Bu hedefi gerçekleştirmek için –*kibutz'culukta* ya da komünizmde olduğu gibi– ticari ve mali ilişkileri bir kenara bırakmak gerekecektir. Uzmanlaşmadan ve çalışmanın mekânsal ayrımından dolayı, karmaşık toplumlarda bu ilişkilerin ilgası mümkün değildir (hiçbir şehir, hiçbir topluluk ihtiyacı olanı tek başına üretemez). Böyle bir ilga ancak köy tipi topluluklarda, kendi kendine yeten (otarşik) topluluklarda mümkündür. Ancak köy iktisadına geri dönüş, uygarlığımızın bütünüyle çöküşünü gerektirir.

S.: Senin hipotezin, sistemin işleyişini düzenleyen kontrol mercisi olarak devleti muhafaza etme fikrinden vazgeçmiyor. Sistem, ileriye götürülmüş işbölümü sayesinde üst düzeyde gelişmiş üretici güçleri kullanarak "zorunluluk imparatorluğu"nun asgariye indirilmesinin gerçekleştirilebilir hale geldiği alanı kuşatıyor. Bir heteronomi ya da yabancılaşma alanı da olacaktır. O halde, senin çözümün, devletle toplum arasında aracı olacak siyaset müessesesinde yatıyor; tabandan kontrol mercisi olarak devleti denetleyen ve bu yolla, iktisadi olanın toplumsal olan içinde erimesini, yani iktisadi hedeflerin toplumsal hedeflere tâbi kılınmasını mümkün kılan bir siyaset. Senin de bizzat yazdığın gibi, burjuva toplumunun

idealiyle buluşan bir siyaset kavrayışı. Yabancılaşmaya gelince, hiçbir zaman tamamıyla yok edilemez, olsa olsa asgariye indirgenebilir.

A. G.: Pekâlâ. Şayet bana içinde beş ya da sadece iki milyar (sekiz demiyorum) insanın, kamusal bir hukuk sistemi, yani bir devlet olmaksızın birlikte yaşayabileceği, altyapıdan da sorumlu olacağı –mesela haberleşme yolları, ırmaklara bent çekilmesi, şehirlere su tedariki gibi; çünkü bu altyapılar toplulukların da kooperatiflerin de imkân ve yeteneklerini aşar– bir dünya tasvir edebilirsen, tamamıyla hemfikir olurum seninle. Yani Habermas'a geri dönmek gerekirse, yaşanan gerçeğin içinde sistemin tamamıyla eridiği, bütün toplumun maddi, işlevsel, otonom bir bütün olarak kendini ortaya koyduğu bir dünya. İşte, toplumsal olarak belirlenmiş işlerdeki işlevsel uzmanlaşmayı ve buna bağlı olan yabancılaşmayı ortadan kaldırmaya yetecek olan budur.

Neyse sözünü kestim, devam et. Benim bakış açıma göre yabancılaşmanın azaltılabileceğini ama tamamen ortadan kaldırılamayacağını söylüyordun.

S.: Senin söylediğinden yola çıkarak bireyle toplum arasındaki ilişki meselesiyle rahatlıkla bir bağ kurulabilir. Marksist ütopyayı reddederek –bence haklı olarak– otonom bireyin tarafına geçiyorsun; ve "bireysel varoluşun bütünüyle toplumsallaşması", daha doğrusu, "toplumsal varoluşun bütünüyle bireyselleştirilmesi" idealiyle arana mesafe koyuyorsun. Gerçekten var olan (ama artık var olmayan)

sosyalizm [reel sosyalizm] eleştirinde, mesela *Elveda Proletarya*'da ya da daha yakın dönemde yayınlanan *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde, toplumsallaştırılabilir olanın sınırları meselesini ele alıyorsun.

Gözüme önemli görünen bir başka nokta ise, teknik buyruk ile ahlaki zaruret arasındaki ilişki. Reel sosyalizm özgür bireyselliklerin serpilip gelişmesi yerine bireyin reddini yarattı ve bununla birlikte, her türlü ahlak anlayışının ötesinde ve teknik buyruk olarak hiçbir anlama gelmeyen bir "nesnel ahlak" sosyalist ahlak diye yasalaştı.

Reel sosyalizmin sonunu nasıl görüyor ve yorumluyorsun? Bir olmayan toplumun –yani kapitalizmin– can çekişmesini yapay olarak uzatan bir başka olmayan toplumun sonu mu?

A. G.: Ne yapay olarak ne de başka türlü. Stalin sonrasının olmayan toplumları Batı'daki olmayan toplumlara kendilerini yüceltmeleri için sürekli argüman sunmuştur: "Biz burada gerçekten çok daha iyiyiz", özgürüz ama Doğu bizi tehdit ediyor. Bugün artık tehdit edilmiyoruz; dolayısıyla kendi hayat tarzımızdaki canavarlıkları, manipüle edilmiş köleliği ve anlam kayıplarını, Doğu'da durumun çok daha berbat olduğu gerçeğiyle meşrulaştıramıyoruz. Onların toplumsal gerçeğiyle bizimki arasındaki perde yırtıldı, kapitalist modernleşmenin beşeri ve kültürel maliyetleri ayan beyan ortada artık. Beş ya da on yıl sonra şöyle diyeceğiz: "Reel sosyalizm" savunulabilir değildi, ama her şeyi de ona yıkamayız. Belki de onda eksik olan, gerçekten sosyalizm olmamasıydı.

S.: Bence senin anlattıklarına eklenmesi gereken iki boyut daha var. Bir yandan –ki “kapitalizmin can çekişmesini uzatmak”tan kastım buydu– birdenbire ortaya çıkan ve “Üçüncü Dünya”nın ahı gitmiş vahı kalmış pazarlarının yerini dolduran yeni pazarlar var. Nihayetinde, iç içe geçen bu olgular çarkı yeniden döndürüyor.

Diğer yandan, Üçüncü Dünya’daki özgürlük hareketlerinde derin perspektif kargaşalarına şahit oluyoruz. Bu gerçek ya da potansiyel hareketler, sistemler arasındaki rekabetten dolayı Sovyet desteğine bel bağlayabiliyordu. Sovyet emperyalizmini övmek istediğimden değil, ama zayıfların daha da zayıf hale geldiğine dikkat çekiyorum, ki Batı’nın yeni-sömürgeciliği de kesinlikle bundan şikayet edecek değil.

Batı solu için de yeni görevler doğuyor buradan. Bu görevler, bana göre, iktisat ile ekoloji arasındaki karşıtlığı temel karşıtlık olarak düşünmeyi ve bunun sonucuna göre davranmayı gerektiriyor; kapitalizmin de, var olan (ama artık var olmayan) [reel] sosyalizmin çürüyüşü de bu noktada ortaya çıkıyor.

A. G.: Tamam, aynı fikirdeyim. Aynı zamanda, iktisat ile ekoloji arasındaki bu karşıtlığı en karmaşık şekilde düşünmeliyiz. Çünkü kapitalizm suyun, havanın, güneş ışığının ticarileştirilmesine dek varan *ecobusiness*’ın gelişimine de oynayabilir: Bir yandan çevresel hasarlar, diğer yandan geri dönüşüm ve onarım; bunlar muazzam sermaye miktarlarını harekete geçirebilir ve değerlendirebilir. Savaş ve savaş iktisadı zaten buna benzer bir şeye sebebiyet veriyor-

du. Anti-liberal ve anti-kapitalist, sol bir bakış açısıyla, merkezi çelişkiyi haklar meselesine, katılıma, özbelirlenime dek genişleteceğim. Siyasi mücadeleleri ve bütün siyasi hayatı bu temalarda birleştirmek için, "Sanayi ortadan kalksın, kahrolsun bilgisayarlar, matematikleştirme kötülüktür, yarı-iletkenler kötüdür!" sloganlarıyla gündelik hayatlarında asla davranmayacak herkese –üçte ikilik çoğunluğa– ihtiyacımız var. Daha az ücretli emek, daha az sermaye, daha az tüketim, daha az krediyle daha iyi yaşayabileceğimizi –ve bunu nasıl yapabileceğimizi– açıkça gösterecek ama bunun için de anında televizyondan (bu arada belirteyim, benim zaten televizyonum yok),[33] radyodan, küçük ya da büyük bilgisayarlardan, seyahatlerden falan vazgeçmek zorunda kalmayacağımız dolayımlara, aracı hedeflere ihtiyacımız var.

S.: İşte yine temel anlaşmazlık noktamıza geldik. İnsanları eko-sosyalist bir topluma doğru gidişin yalnızca önemsiz fedakârlıklar ve oldukça az feragat gerektireceğine inandırmak riyakârlıktır. İnsanları, kapitalizmin maddi rahatlığı karşısında hedef yükseltmenin gerçekçi ve arzu edilir bir amaç olduğuna inandıran sosyalist devletlerin propagandası da vaktiyle aynı hataya düşülmüştü. Bağlılık belirttikleri ütopya karşısında apaçık bir çelişki.

Nihayetinde, sürdürülebilir bir ekolojik perspektifin, hâkim tüketim, çalışma ve hayat modelinden radikal bir kopuş gerektirdiği, gerisinin boş laf oldu-

33 Daha sonra bir televizyon edinecekti ama hiçbir zaman bilgisayarı olmadı.

ğu, tamamıyla yüzeysel iyileştirmeler olduğu gerçeğiyle insanları yüzleştirmeliyiz. *Elveda Proletarya*'nın eklerindeki "düalist ütopya"n tamamıyla yanılıyor, çünkü eko-sosyalist toplumla lüksün birleştirilebileceğini ileri sürüyor. Bunu yaparak zihinleri, gerçek hedeften uzaklaştıran bir yönde etkiliyorsun.

A. G.: On sekiz yıldır[34] sürekli olarak, üç kez daha az üretim ve çalışmayla çok daha iyi yaşayabileceğimizi gösteriyorum. Bu, aynı zamanda, farklı şekilde yaşamak anlamına geliyor. Yani çok fazla feragatle, ama fedakârlık olmaksızın. Her neyse, devam et.

S.: Polanyi'den yola çıkarak, "iktisadın topluma tâbi oluşu" diye tanımladığın sosyalizm, senin kavrayışına göre –en azından *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde sunduğun şekliyle–, temel bir dayanak (başka dayanaklar da vardır) üzerinde kuruludur: mikro-elektronik. Geçenlerde Saral Sakar'ın[35] özetlediği gibi, zengin ülkelerin "lüks sosyalizmi." Üçüncü Dünya denen ülkelerin geleceğini nasıl görüyorsun? Aslında Alvin Toffler'la[36] birlikte *Cennetin Yolları*'nda, sömürdüğümüz ve kendi mantığımıza tâbi kıldığımız bu ülkeleri "sanayileşmenin zahmetli ve bedeli ağır" dönemecinden kurtarmak için, sanayi öncesi dönemden sanayi sonrası döneme ara evre olmaksızın geçişi mümkün kılmayı önermiştin. Bunun için, "köylü topluluklar mikro-işlemciler sayesinde öz-üretimlerine olağa-

34 Michel Bosquet-André Gorz, *Écologie et politique*, Paris, Seuil, 1978.
35 Saral Sakar, Hintli, Almanya'da yaşıyor, Yeşiller militanı.
36 Bkz. Alvin Toffler, *La troisième vague,* çev. Michel Deutsch, Paris, Denoël, 1980.

nüstü bir verimlilik kazandırabileceklerdi."[37] Bunun uygulanabilir bir yol olduğunu gerçekten düşünüyor musun?

A. G.: Toffler'ın referans aldığı Güney Asya'da evet; Kenya ya da Moritanya'da hayır. Ama insanların bizde işe yarayan çözümler hakkında sürekli olarak, "Ama bu zengin ülkelerin lüksüdür. Bununla Benin'deki ya da Bolivya'daki insanlara yardım edemezsin" deyip durmalarını aptalca buluyorum. Evrensel ve her yerde uygulanabilir çözümler hayal edebiliyor musun? Yahut Benin'deki ya da Bolivya'daki insanlara, mikro-elektroniği bir kenara atıp yalnızca emek yoğun yöntemlerle üreterek mi yardım etmek gerekiyor?

Üçüncü Dünya meselesi her şeyden önce siyasidir: Kapitalist güçlerce engel olunmuş bir tarım reformu meselesidir. *Cennetin Yolları*'nın ekinde –ki zaten bunun koca bir yarısı mikro-elektroniğin tehlikelerini ele alır, vaatlerini değil– nüfusu açlık çeken ülkelerin neden bizden hep artan miktarda gıda maddesi, özellikle de hayvan yemi satın aldıklarını açıklayan bir bölüm vardır.[38] Hükümetler ve toprak sahipleri için, satın alma gücü yetersiz bir nüfusa üretim yapmak daha kârlıdır da ondan. Her durumda gerekli olan tarım reformu, üçüncü dünyanın köylüleri kendi ülkelerinde kendi gıda ürünlerini emin ve kârlı şekilde satma imkânı bulduklarında meyvelerini vermeye başlayacaktır. Bizim ülkelerimiz; 1) yerel halkların

37 A. Gorz, *Les chemins du paradis, age.*, s. 168. (y.n.)
38 A. Gorz, "Leur faim, notre assiette", *age.*, s. 171-183.

beslenmesini temin edecek kadar bol olan ürünleri cazip ve garantili fiyatlarla satın alarak; 2) bu ürünü yerinde stoklayıp sübvansiyonlu fiyatlarla yerel halka yeniden dağıtarak ve 3) bu ülkelerin ürünlerini tüketmeyi reddederek ve bu noktaya kadar bunun için seferber edilmiş sermayeyi tarım reformunun mali ve teknik ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yönlendirerek, buna çok faydalı katkılarda bulunabilir; bu da 4) bizim kendi tarım, hayvancılık ve beslenme yöntemlerimizi radikal bir şekilde gözden geçirmemizi gerektirir, zira bu olmaksızın ekolojik ve sağlıklı bir şekilde üretmeye devam edemeyiz.

En ivedisi budur. Sosyalizmin, yani iktisadi olanın toplumsal-kültürel olana tâbi kılınmasının üretici güçlerin gelişmesini gerektirdiğini Marx zaten önceden söylemişti. Aksi takdirde, demişti Marx, yalnızca yoksulluk yaygınlaşır ve "eski pislik" en baştan yeniden başlar.

S.: Özür dilerim ama az önce söylediklerin kulağa fazlasıyla ekonomist bir bakış gibi geliyor. Otta Ulrich, bundan on yıl önce, üretici güçlerin gelişiminde bir alt sınırdan ziyade üst sınır olduğunu tespit ettiğinde sosyalizmin ekonomist algısına yerinde bir itirazda bulunmuştu, çünkü bu sosyalizmi imkânsız kılıyordu. Zengin ülkelerde, günümüzdeki sanayileşme seviyesi, "insanlar arasındaki bütün sosyalist ilişkileri doğası gereği başarısızlığa uğratan toplumsal bir yapıyı, teknoloji temelinde"[39] kurar. Marx'a

39 Otto Ullrich, *Weltniveau in der Sackgasse des Industriesystems*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1979.

gelince, onun sosyalizm vizyonu insan kavrayışı üzerine inşa edilmiştir. Çalışma içinde, çalışmanın ürünleriyle, kendi benzerleriyle ve doğayla karmaşık yabancılaşma ilişkilerinin üstesinden gelen ve kendini (yeniden) bulan bir insan. Senin defalarca gösterdiğin gibi, Marx'ın hatası, kapitalist üretim ilişkilerini zorlayarak insanı diyalektik olarak kendine döndürecek üretici güçlerin dizginsiz gelişimi yoluyla bunun mümkün olduğuna inanmasıydı. Bu, Marx'taki Hegel'in hatasıdır. Bununla birlikte, üretici güçlerin günümüzdeki totaliter karakteri ve ekolojik kriz, düşünme tarzımızı değiştirmemiz için bize yetmeli.

A. G.: Evet. Biraz da bu yüzden, otuz senedir, üretici güçlerde sosyalizmle bağdaşmayacak bir aşırı gelişme olduğunu iddia ediyorum. Fakat aynı zamanda bir azgelişmişlik olduğu da su götürmez. Nüfusun yarısı açlık içindeyse, üretici güçlerin gelişimi olmaksızın, açlığı biraz daha hakça dağıtmaktan başka yapacak bir şey yoktur.

S.: Bir başka sorun da, sanayi sonrası serbest zaman toplumunu –eril tahakküm zemini üzerinde– dişil bir toplum olarak düşünme tarzında ortaya çıkıyor. *Elveda Proletarya*'da konuya şu sözlerle yaklaşıyorsun: "Sanayi sonrası sosyalizm (…) dişil olacak mı, olamayacak mı?"[40] Bu toplumu nasıl tahayyül ediyorsun? Bana göre, ancak eril değerlerin dişil değerlece ezilmesi olarak düşünülebilir bu. Ama bu durumda,

40 A. Gorz, *Adieux au prolétariat, age.*, s. 129.

birinciler yine de referans olarak kalmış oluyor ve böylece ikincilerin yabancılaşması sürüp gidiyor.

A. G.: SDP'nin programında gayet hoş bir şekilde belirtildiği gibi, dişil değerlerin ağır bastığı bir toplum olarak tahayyül ediyorum; bu program sosyal demokratlarca hayata geçirilebilir miydi, o ayrı bir soru. Şunları okuyabiliriz orada: "Eril toplumun önüne geçecek bir insan toplumu istiyoruz. Gelecek, daha önce dişil olarak kabul edilen çok şeyi kadın erkek hepimizden bekliyor. Eğitim, dünyanın eril-dişil şeklinde bölünmesinin üstesinden gelinmesine yardım etmeli. Erkekler de, duyguların ve hayal gücünün, sevginin ve samimiyetin, rüyanın ve tefekkürün faydacı rasyonaliteye ve başarıya –sözde erkeksi bir şekilde– tâbi kılınmasının kendilerini fakirleştirdiğinin, hatta hasta ettiğinin bilincine varıyorlar."

"Eril değerler"in ne olduğuna gelince, bu kez de bunda mutabık kalamıyoruz. Ben ev içi, aile içi ve toplumsal bakımın ücretlendirilmesine karşıyım, çünkü bu tür çalışma iktisadi rasyonelleştirmeye tâbi tutulamaz ve parasal karşılığı olmayan duygusal katkılar gerektirir. İşte bu sebeple –bu benim tezim– bu işler için serbest zaman yaratmak en iyisi olacaktır. Bir yandan da, iktisadi olarak rasyonelleştirilmiş çalışmayı gelir kaybına uğramadan azaltmaya devam etmeli ve *bütün* çalışmayı, ücretli çalışmayı olduğu kadar kendi için çalışmayı da, ev içi faaliyetleri ve bakım faaliyetlerini de, kadınlar ve erkekler arasında, *herkes* arasında paylaştırmak için çaba sarf edilmelidir.

Ben zaten karımla bu temel üzerinde yaşıyorum, o da benimle böyle yaşıyor. Bu konuda *İktisadi Aklın Eleştirisi*'ndeki "Kendi İçin Çalışma" bölümünde kadın hareketinin bazı kesimleriyle bir tartışma var.

Kapitalizmden çıkıp eko-sosyalist bir topluma girmek istiyorsak şunu anlamamız çok önemli: Verimlilik ve azami kâr *ethos*'unu ancak faaliyetlerin başlı başına nihai amaç olduğu ve paraya tahvil edilemeyecek hedefler gözeten, yani ölçülmesi ve değerinin parayla takdir edilmesi imkânsız faaliyet alanlarını geliştirerek ve kabul ederek aşabiliriz.

S.: *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde, toplumun "Güney Afrikalılaşmasını," yani ABD'de zaten net olarak görülebilen yeni bir hizmetçiler toplumunun ortaya çıkışını önlemek için bir imkân olarak çalışma zamanının azaltılması modelini yeniden sundun. Koşulsuz temel gelir kavramının tersine, yurttaşların – üretici güçlerin artmasıyla hacmi ikiye katlanacak– ömür boyu gelir hakkını, toplumsal olarak zorunlu işlerin belirli bir miktarını karşılamaları görevine bağladın. Bu çalışma görevi, "çalışma ideolojisi"ne taze kan verdiğin şeklinde bir eleştiriyi her yerden sana yöneltti. Bu arada belirteyim ki bu bana göre bu eleştiri tam bir ahmaklık.

A. G.: Zorunlu üretici çalışma miktarı meselesine hep sanki şimdiye kadar insanlar geçimleri için, gelir elde etmek için bir iş edinmek zorunda değillermiş gibi yaklaşıldı. Ben birdenbire böyle bir görevi işin içine karıştıran kötü adam oldum.

Gerçekte durum bunun tam tersi. Şimdiye kadar herkes gelir elde etmek ve daha sonrasında yeterli bir emeklilik hakkı temin etmek için bütün yıl, bütün hayatı boyunca tam zamanlı olarak çalışmak zorundaydı. Bir kişi herhangi bir sebepten bunu yapmıyorsa en iyi ihtimalle sefil bir sosyal yardıma hak kazanırdı. İktisat, sürekli artan bir üretim için giderek düşen iş hacmiyle işlediğine göre, şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Herkesin daha az çalışarak gitgide daha çok kazanabileceği bir çözümü mü –yani, çalışma zamanının genel anlamda azaltılması ve zorunlu çalışmanın herkes arasında yeniden dağıtımı– arzu edelim, yoksa çokuluslu tekellerin ve "serbest" piyasa iktisadının en üretken insanları zorunlu çalışmayla tüketmesine, diğerlerini de prekar işlerin, işsizliğin, giderek artan bir fakirliğin ve dışlanmanın pençesinde yok etmesine mi izin verelim?

Az çok özgürlükçü olanlar bu soruya temel yurttaşlık geliriyle cevap veriyorlar: Yoksulluk istemiyoruz, çalışmak da istemiyoruz, herkesin temel bir gelire sahip olma hakkı olmalıdır ve çokuluslu tekeller, burjuvazi, egemenler kendi pazarlarıyla "bizsiz" başlarının çaresine bakmalıdır.

Dolayısıyla çalışma ideolojisini sürdürme eğilimi daha çok temel gelir taraftarlarında vardır: Kendilerini yetiştirip profesyonel olarak aktif olurken temizlik hizmetleri gibi nankör işleri –bunu istedikleri ya da bundan zevk aldıkları için– yerine getirecek gönüllülerin her daim bulunacağını düşünürler. Temel gelir yüzünden, toplum, çalışmadan da gayet güzel yaşanabildiğine göre, inançla ya da ahmaklıkla ken-

dini çalışmaya adayan bir sınıfla işsiz yaşamayı tercih eden bir sınıf olarak bölünmeye devam edecektir.

Bence bu ütopya anlamsız; çalışma taraftarı olduğum için değil, geniş kitlelerin kamusal pratik ve mübadele alandan dışlanmış olduğu böyle bir olmayan–toplumdan iyi bir şey beklemediğim için. Üstelik temel gelir her halükârda ancak bir devlet tarafından ödenebilir. Böyle bir düzenleme devletin birey karşısındaki iktidarını artırır ve toplumsallığın çöküşünü sürdürür. Ancak toplumsal bakımdan gerekli, faydalı ya da anlamlı kabul edilen bir şey yaparsan topluma katkıda bulunmuş ve diğerleriyle eşitliğini sağlamış olursun. Hiçbir toplum çalışma olmaksızın var olamaz. Bu çalışma, en azından, toplum öyle istediği için değil, eşyanın tabiatı gereği zorunludur. Zorunluluğun yükünü başkalarının senin için taşımasını istersen, kendi kendini toplumdan dışlamış olursun ve bunun sonucunda, kendi hakkının dayanağını yitirirsin; diğerlerinin ihtiyaç duymadığı birisindir. Ama zorunlu faaliyetlere katılarak talepte bulunma hakkı kazanmadığın halde, sen diğerlerine ihtiyaç duymaya devam edersin. Başkalarının üretimi üzerinde hak sahibi olmak istiyorsan, senin çalışman üzerinde onlara hak tanıyarak *onlardan biri* gibi davranmalısın.

Bütün bunlar hak teorisinin basit yansımaları. Ama bunlar bizi bu toplumu radikal biçimde yeniden örgütlenmesi gereken bir pislik toplumu olarak görmekten alıkoymuyor. Ama bunun bedeli daha da güçlendirilmiş bir devlet ve çökmekte olan bir toplumsallık değildir. Temel geliri bir çırpıda ge-

tirirsen –ki bu da tamamen dışlanmış bir çözüm değildir–, bu temel gelir, parasal olmayan, makul, *toplumsal olarak* belirleyici faaliyetlerin gelişebileceği bir kamusal alanın açılmasını daha uzun süre geciktirecek; piyasa ve ticari ilişkiler tamamıyla her şeye hâkim olmaya devam edecek ve temel gelirle yaşayan faal olmayan kişiler paralarını boş zaman endüstrisinin kârı için harcamaya yönelecek, hatta buna mecbur kalacaklardır. Boş zaman endüstrisi, baskıcı ve tektipleştirici rolüyle, birçok bilimkurgu yazarının tasvir ettiği gibi, toplumsal kontrol işlevi sağlayacaktır.

Son olarak, ömür boyu normal ve garantili bir gelir hakkını, çalışmanın kendisinden değil ama çalışma zamanından ayrıştırmak için stratejik bir sebebim de var. Bence, çalışmaktan ve çalışanlardan yola çıkmak gerekir, çünkü şimdiye kadar çalışma kamusal alanda her bireyin hayatını belirleyen en önemli faaliyet olmuştur. Şayet hayatın kendi kendini örgütlemesine yer açmak ve buna yalnızca özel değil aynı zamanda kamusal, toplumsal olarak belirleyici yeni manevra alanları da sunmak istiyorsak, bu soruna kamusal açıdan, kamusal nitelikli toplumsal faaliyetler ve tartışmalarla yaklaşmak gerekir; yani, toplumsal ve sendikal siyasetin bakış açısıyla. Bu, benim gösterdiğim gibi, her durumda, nihayetinde ömür boyu garantili –temel ya da asgari değil, normal–[41] bir gelir biçimiyle sonuçlanacaktır; ancak bu gelire hak kazanılması, daha önce açıklanan sebeplerden dolayı, karşılığında gerçek-

41 “Normal” burada yeterli anlamı taşıyor.

leştirilecek faaliyetlerden tamamıyla bağlantısız olmayacaktır. Karşılık, ömür boyunca 20 ya da 30 bin saatlik çalışma ya da –her ne kadar eğitim çalışmasıyla toplumsal olarak faydalı ve iktisadi olarak ölçülebilir çalışmayı aynı kefeye koymuyorsam da– üç veya dört çocuk yetiştirmek olabilir; bu iş topluma değil çocuğa duyulan sevgiyle yapılmalıdır ve hiçbir şekilde görev olarak kabul edilmemelidir. Ancak bir erkek ya da kadın, çalışmak yerine –kendisinin olsun ya da olmasın– çocuk yetiştirmeyi tercih ediyorsa, toplum ona bu hakkı, bu işte kendini geliştirme hakkı vermelidir. Nihayetinde toplum profesyonel faaliyetleri doğrudan doğruya toplumsal yarar kıstaslarına uymayan başka insanların da bakımını sağlar.

S.: *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde çözülmeden kalmış gibi görünen bir sorun var: Senin çizdiğin bu "cennet"te, bu serbest zaman toplumunda, bu kültürel toplumda piyasanın rolü. Piyasanın fütursuzca rahat olduğu bu zamanlarda bu sorun önemli görünebilir. Geçiş aşamasında ona hâlâ çok asli bir zemin bırakıyorsun. Bununla birlikte, "ikili iktisat"ın izlemesi gereken yol sorusu açıkta: İktisadi çalışmayla üretilmiş, hayati olan her şeyi (elbette tabandaki bireylerin kolektif kararları yoluyla) teminat altına alan sosyalleşmiş bir sektör ile "duruma göre değişen ya da ek ihtiyaçları karşılamaya yönelik serbest bir sektör", yani kişinin kendisi için çalışmasına dayalı, ücretlendirilmemiş bir tür tampon. Claudia von Werlhof bu girişimi şu cümleyle belirtiyordu:

"Beyaz adam bunu yoluna koymaya çalışıyor."[42] Piyasa ve onunla birlikte ticari ilişkiler hangi alanları kapsayacak?

A. G.: İki mi yoksa üç sektör mü olması gerektiği sorusunun ucunu özellikle açık bıraktım, çünkü şimdilik bu konudaki tartışmayı alevlendirmenin anlamı yok. *Cennetin Yolları*'nda, kamunun kontrolü altındaki sektörün (bu kesinlikle merkezi-devletçi bir kontrol anlamına gelmiyor) yanında, özel girişimin ve ticari ilişkilerin yürürlükte olacağı, gereksiz fakat arzu edilen şeylere ayrılmış bir sektör öngörülmesini teklif etmiştim. Hatta, temel ihtiyaçların münhasıran kamu sektörü tarafından temin edilmek zorunda olmadığını, aynı zamanda kooperatif, kolektif ya da belediyeye özgü teşebbüslerle de karşılanabileceğini düşünüyorum; tabii bunların da daha yüksek değilse bile en azından aynı kalite için aynı fiyatları önerebilmeleri şartıyla. Ücretlendirilmemiş, kendi için çalışmaya gelince, bunu sadece kişisel özellikle de kişisel ya da kolektif bakımdan zorunlu olmayan ihtiyaçlara yönelik olarak düşünmüştüm. Bunun için yeterince serbest zaman kalmış olmalı.

"İkili iktisat"ı kasten ve defalarca dışarıda bıraktım ve bu kavramı eleştirdim. İçinden çıkılmaz karmaşalardan kaçınmak istiyorsak her üretim ve hiz-

42 Claudia von Werlhof, "Der weiße Mann versucht noch einmal durchzustarten: zur Kritik dualwirtschaft-licher Ansätze in der neueren Diskussion", Michael Opielka (edit.), *Die ökosoziale Frage,* Bad Liebenzell, Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.

meti “çalışma” olarak tanımlamamak gerekir; tıpkı iktisat kavramına da rastgele başvuramayacağımız gibi. İktisat, köken olarak, etimolojik olarak, ev içi kuralları tarif eder; yani özel alanın, ev alanının idaresiyle ilgili ilkeleri anlatır. Sanayi kapitalizminin ortaya çıkışından itibaren iktisat kelimesi, yalnızca özel alana değil, kamusal, toplumsal alana uygulanan yönetim ilkelerini de tanımlıyor. Bu bağlamda, üretim etmenlerini –emek, para, yani sabit ve değişken sermaye, zaman, toprak, mekân– mümkün olan en etkili şekilde kullanan faaliyetler iktisadı ilgilendirir ve iktisadi bakımdan rasyoneldir; verimlilik ya da kazanç, rakip girişimcilerin önerdikleri fiyat ve elde ettikleri kârla karşılaştırılarak ölçülür.

Kendi için çalışmada, ev içi çalışmada olduğu gibi, harcanan zamanı ölçmeden, maliyetleri tam olarak hesaplamadan bir şekilde çalışılıp üretildiğinde –mesela kişisel tüketim için bahçede bir şeyler yetiştirmek ya da pazar günü kekini kendi yapmak– terimin modern anlamıyla iktisadi bir faaliyet söz konusu değildir ve bu durumda, bu anlamda bir “ikili iktisat” ya da “alternatif iktisat” sorunu olamaz. Serbest zaman ancak, amacı zamandan tasarruf etmek değil zaman harcamak olan, yani kendi kendinin amacı olan faaliyetlere ayrılırsa anlamlıdır. Zamanın ölçülmediği, zamana değer biçilmeyen, yalnızca hayat zamanı olarak değer biçilen faaliyetler, iktisadi rasyonalitesi olmayan faaliyetler. “İkili iktisat” kavramından nefret ediyorum; *İktisadi Aklın Eleştirisi*’ndeki Hilkka Pietila alıntısında olduğu gibi, her şeye iktisadın gözünden bakan her türlü

sapmaya yol açıyor.[43]

Piyasa ve ticari ilişkiler konusunda da çok büyük bir karmaşa hüküm sürüyor. Piyasa, tanımı gereği arz ile talebin serbestçe karşılaştığı yerdir. Serbest piyasa oyunu, arzla talebin karşılaşmasıyla fiyatın ortaya çıktığı ve iktisadi faaliyetin fiyatların gelişimiyle ayarlandığı iktisadi bir düzendir (ya da düzensizliktir). Hiçbir modern iktisat bu tanıma uymaz. Modern iktisadın her alanında, birinci derecede gerekli olan ürünlerin fiyatları piyasa kurallarıyla değil devlet müdahaleleriyle, sübvansiyonlarla, vergilerle, indirimlerle, fazla ürünün satın alınmasıyla ya da devlet rezervlerinin satışıyla düzenlenir ya da belirlenir. Böyle olmasaydı uzun süredir açlıktan kırılıyor olurduk. Piyasa kanunlarının serbest işleyişi için manevra marjları görece dar ve belirsizdir.

Sonuç olarak, işletmelerin karşılıklı rekabet edebilmeleri için "serbest piyasa oyunu"na ihtiyaç olmadığı açıktır. Planlı bir iktisat çerçevesinde de işletmeler arasında bal gibi rekabet olur. Planlı iktisat, teşebbüslerin reel maliyet fiyatlarını bildiklerini ve bu temel üzerinde, maliyetleri azaltacak yenilikler getirebileceklerini önceden varsayar. Bunun için de serbest piyasaya ihtiyaç yoktur. Fakat reel sosyalizm denen iktisadi sistemde bu imkânsızdı. Bu da onun ölümünü getirdi.

Ticari ilişkilere gelince, onların da serbest piya-

43 Bu Finlandiyalı feministin istediği şeyin aslında "özel aile alanının hizmetinde bir iktisadi sistem" olduğunu göstermek için yapılan uzun alıntı (*Métamorphoses du travail, age.*, s. 168-169).

saya ihtiyacı yoktur. Bir şey alındığı ya da satıldığı zaman ticari ilişkiden söz edilebilir. Dolayısıyla alış-satış ilişkisi söz konusudur. Satın alma ya da satış fiyatının serbest piyasa fiyatı olması veyahut (akaryakıt, tahıl ya da tıbbi muayene fiyatları gibi) devlet tarafından belirlenmiş bir fiyat olması, hatta iyi niyete ve ödeme yapan kişinin gelir düzeyine bağlı olması önemsizdir. Karşılığı ödenen şey, her halükârda, yalnızca ödeme karşılığında elde edilebilirdir, demek ki satıcıyla alıcı arasında ticari ilişki gerektiren bir ticaret metasıdır.

İktisadi Aklın Eleştirisi'nde, özellikle ticari ilişkilerin her türlü hizmet faaliyetine aykırı olduğunu göstermeye çalıştım; hizmet sunan kişi kendi faaliyetine bizzat dahil olduğunda, dolayısıyla fiyatı olmayan ve hiçbir fiyat karşılığında yaratılamayacak, kasıtlı üretilemeyecek bir şeyi, kendinden bir şeyi *verdiğinde* bu faaliyet ancak hizmet diye adlandırılabilir. Bunu fenomenolojik açıklamalarla göstermiş olduğumu sanıyorum; mesela, fuhuş, eğitim, bakım hizmetleri, sanatsal faaliyetler vs. Bu tavır, geç kapitalizmin, analık babalık dahil (sperm satışı, taşıyıcı annelik vs.) bütün faaliyetlerin parasallaştırılması yönündeki neoliberal eğilimi ya da dogmatik Marksist feministlerin "Şimdiye kadar kadın bedeni başkasının hizmetine ayrılmıştı, artık bu kullanım için adil bir ücret elde etmesinin zamanı" tespitini doğal olarak reddediyor. Kendi bedenini bir ticaret metası olarak satmak, özgürleştirici bir ideal seviyesine yükselmiş durumda yani! Bazıları da şöyle diyor: "Kadınlara, yaptıkları her şey için ücret ödenmesi gerekir." De-

mek büyükannen sana pasta yaptığında, sanki orası pastaneymiş gibi ona parasını ödemen lazım, yoksa aptal ve sömürülen zavallı bir yaşlı olur!

İktisadi alanda daha az çalışma zamanı sarf edildikçe, otonom faaliyetlerin, hizmet değiş tokuşlarının, yardımlaşma ağlarının ticari türdeki hizmetlerin yerini alacağı alan genişleyecektir. İşbirliği çevrelerinin ve küçük örgütlenmelerin gelişebilmesi için ticari ilişkiler alanının hangi noktaya kadar zayıflaması gerekir? Bu durum, çalışma zamanının ne ölçüde azaltılacağına, siyasi kararlara ve kültür siyasetine bağlıdır.

S.: Konuyu toparlamak için başka bir şeye geçmek ve Aydınlanma idealinin kendi ürettiği mitlerin kurbanı olduğu mevcut durumda, genel olarak entelektüellerin, özel olarak da filozofların üstlenebilecekleri en uygun "rol" meselesine gelmek istiyorum. Bu noktada *Traître*'in bir bölümü de aklıma geliyor. Zamanında, 1950'li yıllarda Komünist Parti'nin rolüne hâlâ sıkı sıkıya bağlı olan çifte muhalefet görevinin konu edildiği yer.[44] Bunu bugün nasıl görüyorsun?

A. G.: Kısaca söylemek gerekirse, 1) "rol": Bu kavramı sevmiyorum. Kim bir rol "oynuyorsa" demek ki kendini ciddiye alıyor, ideolojik çıkarları, toplumsal işlevleri falan var demektir. Bu durumda ha-

44 Bkz. A. Gorz, *Le traître, age.*; s. 368-369 (ayrıca bkz. s. 80-83). Sanat yoluyla muhalefet ve aynı zamanda fiili devrimci muhalefet kastediliyor.

kikat, samimiyet bitmiştir. Bu noktada, kendi sözde "rol"üyle oynayan, o rolü boşa çıkaran, yani rolün ciddiye alınamayacağı kadar oyunu belli eden Günter Nenning'i[45] tercih ederim; ciddi olan her şeyin reddi, dikkatleri rolün gizlediği temel sorunlara çevirir. 2) Hakikati düşünülebilir kılmak: Entelektüellerin rolü değildir bu, kendi kendilerine yükledikleri iştir, üstelik başkası onları bununla görevlendirdiği için değil, bu iş olmaksızın hayatlarında yaşanmaya değer gördükleri bir şeye kalkışamayacakları için. 3) Hakikatin hissedilebilir tecrübesinin zevkini ifade edebilmek: *İktisadi Aklın Eleştirisi*'nde yazmış olduğum gibi, eleştirinin temeli burada yatar ve yaşanmışı sessizliğe mahkûm eden hâkim söylemin ilmeklerini çözme ihtiyacı da bundan ileri gelir.

S.: Evet, okurlarımız da biz de burada bir molayı hak ettik. Samimiyetin ve gayretin için çok teşekkürler. Yine de son olarak ortaya çıkan soru şu: "Şarabı kim açıyor?"

45 Avusturya'da Yeşiller Partisi'nin kurulmasında kilit rol oynamış kişi. Kültür-sanat gazetecisi, keza önemli ama tartışmalı bir köşe yazarıydı. Aynı zamanda 1976-1995 arasında, çok popüler bir siyasi *talk-show* programının sunuculuğunu yaptı.

BİLGİ, DEĞER, SERMAYE

Thomas Schaffroth ile Mülakat (2003)

Soru: Geçenlerde yayınlanan kitabınız *Maddesiz*'de[46] kapitalist bir bilgi toplumunun varlığından ve var olabileceğinden şüphe ettiğinizi söylüyorsunuz. Bilişsel iktisatla kapitalizmin bağdaşmayacağı fikrindesiniz. Neden?

André Gorz: Çünkü bu bilişsel iktisatta artık olağan iktisadın normları uygulanmıyor. En önemli üretici güç, yani bilgi sayıyla ölçülebilir değil: bilgi üzerine kurulu çalışma yükümlülüğü, çalışılan saatlerle ölçülmüyor artık. Bilginin sermayeye -para-sermayeye- tahvili, bütün hilelere rağmen, çözülemeyen sorunlara takılıp kaldı. Kısacası, siyasal iktisadın üç temel kategorisi –emek, sermaye ve değer– artık ne matematik terimlerle düşünülebiliyor ne de tek bir ölçekle ölçülebiliyor. Bunun sonucunda değer, artık-emek, mübadele değeri, brüt toplumsal ürün gibi kavramların kullanımı giderek zorlaşıyor. Makroekonomi uzmanları, iktisadi performansı ve gelişme kriterlerini geleneksel kategorilerle ölçmeye kalktık-

46 André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

larında el yordamıyla hareket etmek zorunda kalıyorlar. Bilişsel iktisat gerçekten de derin bir kapitalizm krizine işaret ediyor ve henüz yerine oturmamış başka bir yeni tür iktisadı haber veriyor. Zenginliğin gerçekte ne olduğu, hangi ölçütlere tekabül etmesi gerektiği meselesi hakkında şu anda dünya çapında sürmekte olan tartışma da buradan kaynaklanıyor. İktisadın nicel normlar yerine nitel parametrelere giderek daha da fazla ihtiyacı var.

S.: Amerikalı araştırmacı Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*[47] adlı kitabında, maddesiz bilişsel sermayenin değerin yaratılmasında ağırlıklı bir rol oynadığını ve şirket sermayesinin en önemli kısmını temsil ettiğini gösterdi. Büyük şirketler ekipmanlarını dış kaynaktan temin edip yalnızca bilgi ve hizmet satıyorlar.

A. G.: Evet öyle. Fakat "bilgi" kelimesi birbirinden çok farklı şeylere işaret ediyor ve bunlar için standart bir ölçek yok. Her şeyden önce, en kaba ticari metaya bile eşsiz bir sembolik değer vermek için kullanılan sanatsal kabiliyet, hayal gücü ve yaratıcılık reklamcılıkta, pazarlamada, tasarımda, inovasyonda var. Reklamcılık ve pazarlama bilişsel sanayinin en önemli kollarından biri, hatta hiç şüphesiz en önemlisi. Şirketler ürünlerine eşsiz ve benzersiz nitelikler atfettiklerinde, bu ürünleri en azından bir süre için şişirilmiş fiyatlara satabiliyorlar. Böylece, değer kanunlarının etrafından dolaşarak tekel rantı toplayan bir tür tekel

47 Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès. La révolution de la nouvelle économie*, Fransızcaya çev. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2000.

oluşuyor. Bir başka deyişle, ticari metaların üretim maliyeti, çalışma saati ve istihdam edilen personel anlamında düşerken, bunların mübadele değerinin düşüşünde bir yavaşlama sağlanır.

S.: Bu süreçte herhangi bir bilgiyle bilimsel bilgi arasındaki ilişki nedir?

A. G.: Uzmanlık, keza teknik ve bilimsel yol, yordam anlamında bilgi, biliminkine benzer bir rol oynayabilir ama bunların faaliyet yelpazesi ve kullanım değerleri çok daha dolaysız bir öneme sahiptir. Sanatsal ve yenilikçi yetilerin tersine, uzmanlık ve yordam ayrı ayrı aktarılmış ya da biçimlendirilmiş olabilir: Bunlar, üretim amacıyla, hiçbir insan müdahalesi olmaksızın dijital olarak kaydedilip bilgisayar ortamına aktarılabilir. Bu açıdan bakıldığında bilgi bir sabit sermaye, bir üretim aracıdır. Ancak geçmişin üretim araçlarından temel bir farklılık arz eder: Bilgiyi neredeyse hiçbir maliyet gerekmeksizin sınırsız miktarda yeniden üretebilirsiniz. Gelişmesi için gereken ve başlangıçta yapılmış harcamalara rağmen, eğilim, dijital bilgiye erişimin ve bu bilginin kullanımının ücretsiz olması yönündedir. Çünkü milyonlarca, milyarlarca defa yeniden üretilir ve kullanılır, ilk maliyeti hiçe yakındır. Bu durum bütün yazılımlar için olduğu gibi ilaçlara dair bilgi için de geçerlidir.

Sabit sermaye işlevi görebilmesi ve artık-değerin çıkarılabilmesi için, bilginin mecburen hak sahibine tekel rantı getiren patentli bir tekelci mülk olması gerekir. Bilginin oluşturduğu sermayenin hisse senedi

fiyatları, rantın öngörülebilir sonuçlarına bağlı olur. Bu temel üzerinde muazzam finans balonları şişebilir ve günün birinde birdenbire patlayabilir. 90'lı yılların ortalarından beri öngörülebilir olan borsa çöküşü, bilgiyi para-sermayeye dönüştürmenin ve onu bir bilgi-sermaye olarak işletmenin ne derece zor olduğunu göstermektedir.

S.: Bilişsel iktisadın, olanağı zaten pratikte kendini gösteren bir başka toplumu ve bir "başka iktisat"ı düşünme gerekliliğinin habercisi olduğuna defalarca dikkat çektiniz.

A. G.: Evet, bilgi sıradan bir ticaret metası, özel mülk muamelesi yapmaya uygun bir şey değil. Bilginin sahipleri onu sürekli aktararak kendilerini bilgiden mahrum etmiş olmuyorlar; bilginin yayılmasıyla toplumu daha zengin kılıyorlar. Hatta doğası gereği bilgi ortak bir mal olarak ele alınmalı ve daha baştan, toplumsal ve kolektif bir çalışmanın sonucu kabul edilmeli. Bilginin özelleştirilmesi onun ulaşılabilirliğini, toplumsal faydasını kısıtladı. Son on ya da yirmi yılda bu giderek daha bariz hale geldi, öyle ki dünyada kimya ve ilaç sanayisine olduğu gibi bilişsel sanayiye karşı da, Microsoft gibi yazılım sanayilerine karşı da antikapitalist bir mücadele cephesi oluştu.

Bilişsel kapitalizm sadece kendi oluşturduğu bilgiyi kapsamakla kalmaz; bitkilerin, hayvanların ve insanın genomu gibi, itiraz kabul etmez biçimde ortak mal olan şeyleri de özelleştirir. Kültürel mirası, kültürel sermaye ya da "beşeri sermaye" olarak işlet-

mek amacıyla ücretsiz olarak temellük eder. Beşeri sermaye terimi esas olarak insan kabiliyetlerini ve bireylerin kendi benzerleriyle günlük ilişkileri içinde geliştirdikleri biçimlendirilemez bilgi formlarını ifade eder. "Bilişsel kapitalizm" –Fransa'da Toni Negri'ye yakın teorisyenlerin tanımladığı şekliyle–[48] yalnızca çalışma saatlerini değil, kültürel ve insani formasyona ve gelişmeye adanmış görünmez zamanı da araçsallaştırıp sömürür. Çalışma zamanı dışına yayılan ve bireyin gelişimini amaçlayan bütün bireysel faaliyetler üretici faaliyetlerdir. Üretkenliğin ve değer yaratımının en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir bunlar.

Gerçek bir bilgi toplumunda iktisadın, kültürün ve kendini geliştirmenin hizmetine verilmiş olması gerekir; bugün olduğu gibi tam tersinin değil. Gerçek zenginliğin, "insanın bütün güçlerinin, verili bir ölçekle ölçülmeksizin, olduğu gibi gelişmesi" olduğunu yazan Marx, bu sezgiyi ortaya koymuştu zaten. Yaşam boyu bir gelirin teminat altına alınması talebinin temeli buna dayanır.

S.: Kapitalizmin ötesinde, "başka" bir iktisadın kendini belli etmeye başladığını söylüyorsunuz.

A. G.: Evet, mesela internet kullanıcıları için serbest ağlarda ve *open source* serbest yazılım kültüründe. Şirketlerin çoğu zaten ağ üzerinde çalışıyor ve karar

48 Bkz. Carlo Vercellone, "Introduction", Carlo Vercellone (edit.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, Paris, *La Dispute*, 2002, s. 14-15.

alma sürecini bu yolla koordine ediyor. Kendi kendine örgütlenme, kendi kendini koordine etme ve serbest mübadele bugün toplumsal üretimin temellerini oluşturuyor. Merkezi planlama ve piyasanın aracılığı olmadan gerçekleşiyor bu. Ağ üzerindeki üreticiler, başlangıçta, "*a priori* kolektif faaliyetler" bütünü şeklinde üretken bir işlev geliştirip, işin başında malların niteliğini dert etmeksizin bir mal ve hizmet mübadelesi harekete geçirerek ihtiyaca göre üretimde bulunmak üzere anlaşıyorlar. Para gereksiz olabilir, böylece sermaye de kendi temelinden yoksun kalır. Yine de bu gelişime bağlı güçlükleri fazla abartamayacağım.

S.: Sizin belirttiğiniz gibi, bir bilgi toplumu komünist bir toplum mu olur?

A. G.: Kesinlikle.

S.: Yapay zekânın ve yapay hayatın öncülerine, yalnızca bir bilgi toplumu değil, "insan sonrası bir uygarlık" da hazırladıkları suçlamasında bulunmuştunuz.

A. G.: Bu benim için çok önemli bir nokta. Berlinli filozof Erich Hörl, usta işi bir tezde,[49] son yüz elli yıl içinde bilimin hissedilebilir gerçekten giderek nasıl daha fazla koptuğunu gösteriyor: Giderek daha da matematikselleştiren düşünce yalnızca matematik-

49 Erich Hörl, *Die heiligen Kanäle. Über die archaische Illusion der Kommunikation* (doktora tezi, 2003), Zurich-Berlin, Diaphanes Verlag, 2005.

sel olarak çerçevesi çizilebilir yapılara ayrıcalık tanır hale geliyor. Mesela bilgisayarlara has matematiksel dil, hesaplanabilir olmayan her şeyi gerçek dışı sayıp bertaraf ederek yalnızca bilimi değil kapitalizmi de anlam ve toplumsal etkileşim meselelerine yabancılaştırdı. Düşünce süreçlerinin matematiksel olarak somutluktan çıkarılması, fiziksel ve zihinsel açıdan insana denk olmayan bir hayat ortamına ve yaşam tarzına adım adım vardı. Bu yüzden, karar verme gücünü elinde bulunduranlar daha güçlü insanlar yaratma zorunluluğu duydular. Askeri ve iktisadi güçlerin çılgınlığı ve verimlilik takıntısı yapay zekâyı getirdi ve yapay insan makineleri gerekli kıldı.

Bilimin ve iktisadın sermayenin buyruklarına köleliği son bulmadan, bunlar ekolojik ve kültürel düzenin toplumsal-siyasal hedeflerini izlemeye başlamadan bir bilgi toplumundan söz edilemez. Bilim insanları arasında bu fikirlerin henüz kısıtlı olsa da giderek artan sayıda taraftarı var.

ÇOKLU-FAALİYETE DOĞRU

Vladimir Safatle ile Mülakat (2005)

Soru: İktisatçıların büyük çoğunluğunun aksine siz refah devletinin çöküşünün sosyal güvenliğin yükselen maliyetlerine bağlı olmadığını söylüyorsunuz. Bu noktayı daha iyi açıklayabilir misiniz?

André Gorz: Sosyal koruma sistemlerinin krizinin gerçekte mali kaynakların eksilmesiyle hiç ilgisi yoktur. Ücretli çalışmanın merkezi konumunu korumasıyla ilgili bir başka krizin doğrudan sonucudur bu. Fordist dönem boyunca sosyal güvence zorunlu katkılarla, yani ücretlilerle işverenlerin ödedikleri sosyal katkı payıyla finanse edilmişti. Bu katkı payları çalışma maliyetinin parçasıydı.

Ancak ücretli çalışma azaldı ve bu gerilemenin en önemli sebeplerinden biri, patronların, çalışma maliyetinin bütün unsurlarını azaltmak istemeleridir. Katkı payları bunlar arasında özel bir öneme sahiptir, çünkü bu kaynaklar emeklilik fonlarınca yönetilebilmektedir. Emeklilik fonları küresel iktisatta olağanüstü bir yağmayı temsil ediyor. Bu fonlar çok kârlı şirketlere katılıyor, bazen bunların kontrolünü

ele geçiriyor; ardından da eşi görülmemiş bir kâr talep ediyorlar. On yıl önce %12 olan bu kârlılık %15'e çıktı, bugünse %20 hatta 25'e ulaştı.

Fakat diğer yandan, emeklilik fonlarının baskısı altındaki şirketler ücretleri ve personeli azaltıyor, uzun vadede giderek daha az yatırım yapıyor ve vergi muafiyeti elde etmek için bütün yolları deniyorlar. Öyle ki, emeğin, sosyal güvencenin ve kamusal donanım yatırımlarının tersine, sermayenin karşılığı artmaya devam ediyor.

Yöneticilere gelince, onların aldıkları ücretler hiç bu kadar yüksek olmamıştı. Elde edilen son verilere göre, kredi değerlendirme kuruluşu Standard and Poor's'un sınıflandırdığı beş yüz Kuzey Amerika şirketi bugün 555 milyar dolar rezervi elinde bulunduruyor. Bunların kendi kendini finanse etme oranı ABD'de %115, Almanya'da %110, Japonya'da %130. Bu durum kapitalizmin aşırı birikim krizinden nasıl mustarip olduğunu, dolayısıyla artık yeterince büyüme imkânı kalmadığını gösteriyor.

S.: Ama kitaplarınızın çoğunda siz bir değer ve toplumsallaşma süreçlerinin odak noktası olarak ücretli çalışmanın ortadan kalkmasına övgüler düzerken, sol siyasetlerin çoğunluğu, istihdam hakkının merkezi konumunu savunmaya devam ediyor. Bu durumda, ücretli çalışmanın ortadan kalkmasını savunmak niye?

A. G.: Ücretli çalışmanın ortadan kaldırılması, Fransız işçi hareketinin kurucu taleplerinden biri oldu. CGT'nin* tüzüğünden ancak yirmi yıl önce kaldırıldı bu. Bu talep, erkeklerin ve kadınların ticari meta muamelesi görmesinin, işgüçlerini ve zamanlarını başkalarına satmalarının reddidir.

Sermaye yaklaşık yirmi beş yıldır bütün gelişmiş ülkelerde ücretli çalışmayı ortadan kaldırma eğiliminde, çünkü Fordist dönemde ücretli çalışma sosyal haklarla korunan kurallı bir sosyal ilişkiye dönüşmüştü.

Sermaye bunun yerine, bütün çalışanları işverenin keyfi iktidarıyla karşı karşıya bırakan, prekar çalışma ilişkilerini ve bireyselleşmiş ücretlendirmeyi yeniden getirmekte. Kapitalizm, Fordist rejimin temelindeki toplumsal sözleşmeyi feshediyor. Çalışma giderek süreksiz bir faaliyet haline geliyor. Aşırı çalışma dönemlerini işsizlik dönemleri takip ediyor; çalışma zamanı ve ücretlendirme, esnek ve öngörülemez oluyor. Herkes potansiyel işsiz.

Geri döndürülmesi imkânsız bir gelişim bu. Mikro-elekronik devrim emek miktarında hayal edilemeyecek raddede tasarruf sağlarken, bazılarını tamamen faaliyetsizliğe mahkûm edecek, bir kısmını ise tahammülü zor bir iş yoğunluğu dayatacak şekilde yönetiliyor.

Bu şartlar altında, tam zamanlı işin geri geleceğini umut ederek herkese güvenceli ve sabit iş hakkında ısrar etmek yalnızca bir hata değil, aynı zamanda pat-

* *Confédération générale du travail* (Genel Çalışma Konfederasyonu). (ç.n.)

ronların ekmeğine yağ sürecek bir yalandır; çünkü halkı başka bir idari tarz, çalışmanın ve zenginliğin başka türlü dağılımı için mücadele etmekten caydırır. Bunun tek sonucu, giderek daha ender bulunur bir hal alan işler için insanları birbirlerine düşürmek olur. İstihdamın merkezi konumda olduğunu ilan etmek, patron tahakkümü stratejisinin parçası olmaktır.

S.: Bu konuda *Yaşadığımız Sefalet*[50] akla geliyor: Kapitalizmin aşılması vaadi, toplumsal fail olan proletarya tarafından değil, özellikle esnek işler arzu edenler, mesela "X kuşağı"ndan[51] gençler tarafından gerçekleştirilecek. Bu teze katılıyor musunuz?

A. G.: Proletaryanın ücretli işçi sınıfından daha geniş olduğunu söyleyebilirim. Ücretli çalışmanın süreksizliğiyle kendilerince başa çıkan gençler (ya da daha az gençler) sabit bir iş arayışına girmeksizin bir *işten* diğerine sörf yapıyorlar. Paranın ve ticari metanın yüce değerler olmadığı, daha özgür, sade bir hayat sürdüren bütün bu insanlar, post-endüstriyel ve post-Fordist proletaryanın bütünleyici parçasını oluşturuyorlar.

Küreselleşme-karşıtı hareketleri, anti-kapitalist radikalleri, işsiz sendikalarını ve serbest yazılım ha-

50 André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible,* Paris, Galilée, 1997.

51 Bkz. *age.*, s. 101-107. Douglas Coupland'ın *Generation X: Tales for an Accelerated Culture* (New York, St. Martin's Press, 1991) kitabında ortaya atmış olduğu, kendilerini işleriyle tanımlamayan gençlere atıfta bulunan deyim.

reketini besleyenler onlar. Bir boyun eğmeme, alaya alma, hayalgücü ve özgür konuşma kültürü onlar aracılığıyla yaygınlaşıyor.

S.: Kitabınızda, kişilerin hem mali güvenceye hem de sabit işler karşısında belirli bir otonomiye sahip olabilecekleri bir "çoklu-faaliyet toplumu" aracılığıyla çalışma toplumuna ve istihdam mantığına son vermenin mümkün olduğunu savunuyorsunuz. Ancak halihazırda bu "düzenleyici fikrin" gerçekleşebilmesi için herhangi bir olanak görüyor musunuz?

A. G.: Düzenli olmayan bir iş için düzenli bir geliri herkese garanti etmemiz gerektiği fikrini geliştirmeye yirmi yıl önce başladım. Bir başka deyişle, "ücretli çalışmanın süreksizliği işverenin keyfine göre insanlara dayatılmasın; herkesin kendi faaliyetlerini yaşama ve ticari açıdan hiçbir değeri olmayan şeyleri gelir kaybına uğramaksızın yapacağı dönemleri seçme hakkına dönüşsün" fikri bu. Çoklu-faaliyet toplumunun temeli bu olacaktır.

Bu fikrin hiç olmadığı kadar güncelliğine inanıyorum. Zira post-Fordist işgücünün verimliliği artık kişilerin belirli işleri yerine getirme hızına ya da çalışılan iş saatine bağlı değil. Bilişsel yetilerin birbirlerine bağlanmasına, sezgisel bilgilere, muhakeme gücüne ve öngörülemez olana tepki verme kabiliyetine bağlı. Bütün bunlar, öğretilmeyen ama ortak bir kültürün parçası olan ve yalnızca kişilerin kendileri olarak gelişimleri sayesinde edinilebilecek şeyler.

Bu nedenle, post-Fordist çalışanı oyuncuya ya da müzisyene benzetiyorum; onların üretici ve ölçülebilir çalışmaları, görünmez ve ölçülemez bir kendini geliştirme aşaması gerektirir. Bu görünmez çalışma çoğunlukla görünür çalışmadan daha fazla vakit alır; kişisel kapasitelerini tüketmediği için insanların işleriyle aralarına mesafe koymalarına izin verir.

Dolayısıyla hem verimlilik açısından hem kişisel açıdan, insani gelişim için, kişisel yetilerin serpilebileceği faaliyetler için her seferinde daha fazla zamana ihtiyacımız var. Yalnızca o sıradaki çalışma zamanı için ücret ödemek saçmalıktır. Böyle davranan sermaye insanların çalışma zamanları dışında geliştirdikleri kapasiteyi ve bilgiyi karşılıksız temellük etme iddiasında olduğuna göre, bu bir sömürü biçimidir.

İşte, bana göre, asıl belirleyici çatışma budur. Üretim sürecinin acil gereklilikleriyle kapasitelerini sınırlandırarak insanlara tahakküm etme iddiasındaki bir kapitalizm, mikro-elektronikle tetiklenen bir devrimden yarar sağlamaktan acizdir.

Diğer yandan, bu devrimden gerçekten yarar sağlayabilmek için, sermaye, işin acil gerekliliklerinin ötesinde insanların kendini geliştirmesine izin vermelidir.

Sermaye, er ya da geç, kendi mantığına karşı çıkmaya meyyal insanlarla karşı karşıya gelecektir. Bugün kapitalizm için gerekli olan her şey, kapitalizmin ötesine geçme gereğini de nüve olarak içinde taşır.

S.: Kitabınızın birçok yerinde, insan, "olası zenginliğin" işbirliğinin gelişmesinde yattığı izlenimi edini-

yor. Fakat işbirliği gerçekten de büyük sermayenin gücüne bir karşı kuvvete dönüşebilir mi?

A. G.: Çalışma artık çokuluslularca yapılmıyor, çalışma artık ticari bir meta ya da ticari metanın bir ürünü değil; ortak ihtiyaçların hizmetindeki ortak bir üretim. Gerekli olanın üretimi, parayla ölçülemeyen ve başka bir şeyle değiş tokuş edilemeyen asli zenginliklerin yaratılmasıyla birleşiyor. Bu zenginlikler işbirliğinin toplumsal bağlarıdır. Sonuçta, işbirliğine dayalı ağlar, kapitalist sistem karşısında kültürel ve pratik olarak eleştirel bir kamusal alan inşa ediyor. Para zenginlik ölçütü olmaktan çıkıyor ve kendi kendine örgütlenme bireyleri acizlikten ve bağımlılıktan kurtarıyor.

Burada işçi hareketinin asli ilhamı yeniden karşımıza çıkıyor.

Brezilya bu anlamda avangart bir rol oynuyor gibi geliyor bana. Bu ülkenin kooperatifleri ücretli istihdam yaratarak değil, işsizlere ortak ihtiyaçlar için birlikte üretim yapmanın araçlarını sunarak işsizlikle mücadele etmenin yollarını arıyor. Böylece, iş, sahip olunan değil, yapılan bir şey olarak anlaşılıyor. İstihdamın tiranlığından azat olan çalışma insanın kendisi için edindiği bir güçtür, oysaki istihdam bir bağımlılıktır.

Hindistan'ın kırsal beldelerinde, yerel kendi kendine üretim kooperatifleri örneklerinden söz ediliyor. Ama bana öyle geliyor ki Brezilya'daki yeni kooperatifçilik yeni bir gelişme modeli anlayışı ile

Amartya Sen'in[52] önerdiği amaçla birleşen bir zenginlik tanımı getiriyor. Sanıyorum "en iyi" ile "en berbat" Brezilya'da tüm diğer yerlerden daha fazla birbirine yaklaşıyor. Ama aynı zamanda burası "en iyi"nin payının ve "en berbat"a karşı direnişin halkın bilincinde hiç durmaksızın alan kazandığı bir ülke.

52 1998'de Nobel İktisat Ödülü kazanan iktisatçı. Başlıca eserlerinden beşi 2000-2005 yılları arasında Fransızcaya çevrilmiştir.

SONSÖZ

VEDALAR[53]

Çok defa birlikte ölümden konuştuk. Ben sana Derrida'nın şu paragrafından söz etmiştim André: "Hayır, yaşamayı hiçbir zaman öğrenemedim. Hem de hiç! Yaşamayı öğrenmek, ölmeyi öğrenmek, onu kabullenmek için mutlak ölümlülüğü hesaba katmak anlamına gelecekti mecburen (…) Platon'dan bu yana felsefenin eski buyruğudur bu: Felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir (…). Ben ölümü kabullenmeyi öğrenmedim."[54] Ama "sana şu paragraftan söz etmiştim…" de ne anlama geliyor? Vaktiyle, henüz ilk okuduğumda, beni altüst etmişti bu satırlar, donup kalmıştım, hemen telefona uzanıp bunları sana okumam, böylece hissettiğim bu serbest düşüş duygusundan şu veya bu şekilde kurtulmam gerekmişti. Çünkü sen hep bana yardım etmeyi bilmiştin; özellikle de önemli bir felsefi bahis her söz konusu olduğunda. O günden beri birçok tartışmamız, be-

53 Daha önce yayınlanmamış bu yazı Almancadan Fransızcaya çevrilmiştir.

54 Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même" (Jean Birnbaum ile mülakat), *Le Monde,* 19 Ağustos 2004.

nim ölüm fobim, bu akıl almaz şeyi kavramaktaki mutlak aczim etrafında dönmüştü; sizin yaklaşan ölümünüzden söz ederken bile. Kararınızın çoktan verilmiş olduğu, fakat henüz tamamen kabullenilmiş, benimsenmiş ve üstlenilmiş olmadığı bu son zamanlarda bile sen benim ölüm korkumu incelemek istiyordun ve beni ölümle ilk temaslarımın doğaçlama bir tür varoluşsal psikanalizine sürükledin. Bu ilk temaslarda yalnızca panik halindeki korkumun kökenini değil, özellikle –senin deyiminle– "felsefi istidadım"ın ne olduğunu da anlamam gerekiyordu. Evet, sen böyleydin. Son anlarına kadar, ölümü kabullenmeyi öğretmek istiyordun bana. Ve ben, felsefi tavrın alametifarikası olması gereken köken üzerine bütün düşünceleri, bütün istidadı olduğu kadar bütün felsefi sorgulamaları ve özellikle ölümün bütün temsillerini reddeder, her türlü sorgulamadan uzak tutumumla seni deli etmiştim. "Neden ölümü göremiyorsun, görmek istemiyorsun?" diye sordun bana. Sana bilgiççe bir cevap vermekle yetinmiştim: Çünkü bu tasavvur edilemez, çünkü böyle bir şey filozof olduğumu söylemek anlamına gelir, ki bu ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun benim için imkânızdır. Senin için özellikle zor bir vaka olduğumu biliyorum; kendi başarısızlığımın kesinliğine senden de daha fazla takılıp kalmıştım. Bizi birbirimize bağlayan kesinlikle buydu; ben daha ziyade kendi kaderime acıma tavrını benimsesem de, sen bu konuda fazlasıyla ağırbaşlıydın.

Pazartesi sizin tabutlarınızın önünde durduk, üzerlerine kır çiçekleri bıraktık ve perdelerin kapanışına tanık olduk. Bu perdelerin rengini asla unutmayacağımdan emindim, ama artık hatırlamıyorum bile. Bize önce Dorine'in bedeninin ateşe verileceğini söylemişlerdi. Bütün bunlar ıssızlığın ortasında kaybolmuş bir yerde, yalnızca bürokrasinin neresi olduğunu anlayabileceği bir yerde geçiyordu. Rosières-près-Troyes'de, sanayi bölgesinin ortasındaki karma krematoryuma giderken öfkeliydim. Dik kafalıları son yolculuklarında böyle çölün ortasına yolladıklarına göre, yakılma Fransız yönetiminin içine işlemiş olan Katoliklik açısından sorunlu gözüküyor olmalı diye düşünüyordum. Krematoryumun görevlisi hayatının törenine hazırlanmıştı, taziye listelerine bakılırsa, yüzlerce şahit bekliyordu; veda konuşmalarında ortaya çıkan *Son Mektup*'tan bazı pasajlar ezberlemişti. Bütün bunları iyi kötü atlattık.

Öğleden sonra, olması gerektiği gibi veda edebildik size. Bahçenin her tarafını dolandık, elmalarınızdan yedik. Her zaman çok iyi baktığınız çiçek tarhları kurumuştu; sona doğru zamanınız kalmamıştı anlaşılan. Sonra küllerinizi, Dorine, senin çok sevdiğin ıhlamurun altına ve André, senin hayatımın en büyük eseri dediğin ağaçlığa serpiştirdik. Bir daha asla bu kadar yoğun ve bu kadar güzel, sözle anlatılması imkânsız anlar geçiremeyeceğim. Tıpkı olduğunuz gibi, kendinizi tasavvur ettiğiniz ve sunduğunuz gibi –daha doğrusu, hayatınızın koşulları sebebiyle sunmanız gerektiği gibi–, köksüz, vatansız ve bütün aile bağlarından yoksun, rüzgâra

savrulmayı arzu ettiniz. Küllerinizin izinde güller, zambaklar, papatyalar yatıyor. Dönüş yolunda bir fırtınanın koptuğunu gördük, belki de rüzgâr ve su çoktan sürükleyip götürdü sizi.

Başkalarının kaygısını bu raddeye kadar, etine kemiğine dek cisimleştiren ve ona (felsefi) düşüncede böyle bir yer veren başka iki kişiye hiç rastlamadım. Üstelik ölümlerine dek sürdü bu; zira bu veda, şu söze anlam bulmamıza yardımcı oldu: Başkalarıyla birlikte ve onların arasında biri olarak yaşamayı, birlikte yaşamayı öğrenmek. *Sizi selamlıyorum*![55]

Erich Hörl[56]
2 Ekim 2007

55 Orijinal metinde Fransızca.
56 Erich Hörl, medya felsefecisidir, Lunebourg'da (Almanya), Leuphana Üniversitesi'nde ders vermektedir. Gorz ile yazışmaları, Caen'deki l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine'de (IMEC) André Gorz'un elyazmaları arasında muhafaza edilmektedir.

André Gorz (1923-2007)

Biyografik Notlar

1. 1923: Gerhart Hirsch'in Viyana'da doğumu.
2. 1930: Babası soyad değiştirdiğinden Horst soyadını alır.
3. 1939-1941: Zuoz (Grisons, İsviçre), *Lyceum alpinum*'da yatılı öğrenci.
4. 1941-1945: Lozan Üniversitesi'nde kimya eğitimi.
5. 1946-1955: 1977'de kısmen yayınlanan *Fondements pour une morale*'in [Ahlakın Temelleri] yazılması.
6. 1946: Lozan'da Jean-Paul Sartre ile ilk karşılaşma.
7. 1947-1949: Batı İsviçre'nin solcu haftalık dergisi *Servir*'de yazıları yayınlanır.
8. 1949: Paris'e taşınır. Lozan'da iki yıl önce tanışmış olduğu Doreen Keir ile evlenir.
9. 1949-1950: Garry Davis'in dünya çapındaki örgütü Citoyens du Monde'da görevli.
10. 1951-1955: *Paris-Presse*'te gazeteci. "Michel Bosquet" müstear adını alır.
11. 1955: Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir ile sık sık görüşmeye başlar.
12. 1955-1964: *L'Express*'te gazeteci.
13. 1957: Fransız vatandaşlığına geçiş.

1. 1958: Sartre'ın önsözüyle *Le traître* [Hain] yayınlanır. "André Gorz" müstear adını alır.
2. 1959: *La morale de l'histoire* [Tarih Ahlakı].
3. 1960-1983: *Les Temps modernes* yönetim kurulu üyesi.
4. 1961: Roma'da Vittorio Foa ve Bruno Trentin adlı iki sendikacıyla tanışma.
5. 1962: Herbert Marcuse ile mektuplaşma.
6. 1964: *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* [İşçi Stratejisi ve Yeni Kapitalizm].
7. 1964-1982: *Le Nouvel Observateur*'de gazeteci.
8. 1966: Mexico'da Marcuse ile tanışma.
9. 1968: Küba seyahati. Che Guevara'nın övgüsü.
10. 1969-1971: Marcuse ve Amerikan radikal entelektüelleriyle sık sık görüştüğü ABD günleri.
11. 1972: Ivan Illich ile mektuplaşma.
12. 1973-1980: Ekolojist *Le Sauvage* dergisiyle ortak çalışma.
13. 1973: *Critique de la division du travail*'ı yönetir.
14. 1974: Illich tarafından Cuernavaca'da (Meksika) bir seminere davet edilir.
15. 1977: *Écologie et liberté* [Ekoloji ve Özgürlük].
16. 1980: *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme.* [Türkçesi: *Elveda Proletarya*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: AFA, 1986].
17. 1981: Alman sosyal-demokrat ve ekolojist entelektüelleriyle ilişkilerinin başlaması.
18. 1983: Aube'da kendi köşesine çekilir.

1. 1988: *Métamorphoses du travail, quête du sens. Critique de la raison économique*. [Türkçesi: *İktisadi Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2007].
2. 1996: Şarta bağlı olmayan gelir teminatı fikrine katılır.
3. 1997: *Misères du présent, richesse du possible* [Türkçesi: *Yaşadığımız Sefalet,* çev. Nilgün Tutal, 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2014].
4. 2003: *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital* [Türkçesi: *Maddesiz*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2011].
5. 2006: *Lettre à D. Histoire d'un amour* [*Son Mektup*, çev. Alev Özgüner, 3. baskı, İstanbul: Ayrıntı, 2016].
6. 2007: Gérard Horst ve Dorine Keir'in intihar sonucu vefatı.
7. 2008: Ölümünden sonra derlenen *Écologica*'nın yayınlanması.

İktisadi aklın belirleyiciliğini reddeden bir hayat üzerine kafa yormuş düşünürlerden André Gorz'la Marksizmden fenomenolojiye, varoluşçuluktan eleştirel düşünce ve ekolojiye uzanan geniş bir yelpazede yapılmış bu derinlemesine mülakatlar, Gorz'un güncelliğini koruyan fikirlerini özlü bir şekilde sergiliyor.

Gorz'un "serbest zaman" ütopyası, güvence altına alınmış ve çalışma süresinden koparılmış bir gelir sayesinde kişinin kendi özerkliğini kurmasına yönelik yaratıcı ve militan faaliyetlere katılımını öngörmektedir. Reform ve devrim seçenekleri arasında gidip geldiğimiz günümüzün neoliberal dünyasında hayatlarımızı anlamlı kılmanın; sosyalizmi iktisadın belirleyiciliğinden kurtularak düşünmenin ve ekolojik bir mücadele hattını "kızıl" bir çizgiye dahil etmenin yolları üzerine kafa açıcı fikirler, mücadele yolları ve yaşam tarzları arayanlara…




ISBN: 978-975-570-871-3
9 789755 708713

12 TL

selyayincilik selyayin selyayincilik
www.selyayincilik.com